مجموعه رسائل فارسی

خواجه عبدالله انصاری

تصحیح و مقابله نسخه

مقدمه و فهارس

دکتر محمد سرور مولائی

انتشارات توس
«۴۰۹»

مجموعهٔ رسائل فارسی

خواجه عبدالله انصاری

جلد اوّل

به تصحیح و مقابلهٔ سه نسخه

مقدمه و فهارس

دکتر محمّد سرور مولایی

بمناسبت هزارهٔ تولد و سال جهانی بزرگداشت خواجه عبدالله انصاری

□ مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری (جلد اول)
□ به‌تصحیح و مقابلهٔ ۳ نسخه و مقدمه و فهارس: محمدسرور مولایی
□ چاپ دوم، ۱۳۷۷
□ لیتوگرافی قاسملو
□ تیراژ ۳۳۰۰ نسخه
□ چاپخانهٔ حیدری
□ انتشارات توس، تهران. تلفن: ۶۴۶۱۰۰۷ ـ دورنویس: ۶۴۹۸۷۴۰ـ۰۲۱
«این کتاب با استفاده از طرح حمایتی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر شد.»

شابک ۹۶۴-۳۱۵-۴۰۸-۴ ISBN 964-315-408-4

فهرست مطالب

عنوان **صفحه**

عنوان صفحه

فهرست‌ها:

بسم الله الرّحمن الرّحیم

پیش گفتار

خداوند بزرگ، دانا و توانا را سپاس می‌گوییم که مجموعه رسایل فارسی پیر هرات خواجه عبدالله انصاری هروی هنگامی منتشر می‌شود که وارثان خواجه عبدالله و سنایی و مولانا جلال الدین محمّد به پاداش جهاد عظیم خویش نایل شده‌اند و حق جلّ جلاله، آنان را بر دشمنان خویش پیروزی بخشیده است و اینک دوران بازسازی کشور خویش را در زمینه های مختلف با همان ایمان و عزم استوار و توکّل بر کردگار آغاز می‌کنند. تا باد چنین بادا!

هنگامی که در زمستان ۱۳۶۲، طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری با مقابله و تصحیح و مقدمه و فهارس نگارنده در سلسله انتشارات توس منتشر گردید بر آن شدم تا مجموعه رسائل فارسی او را که بنا بر ضرورت تصحیح طبقات الصوفیه و آشنایی بیشتر با زبان و بیان و سبک پیر هرات مطالعه و بررسی کرده بودم، تصحیح و منتشر نمایم. علاوه بر تشویق و ترغیب استادان و صاحب‌نظران، انگیزه من در این کار در طی سالیانی که مشغول استنساخ و مقابله و تحقیق در آثار خواجه عبدالله انصاری بودم انجام وظیفه‌ای بود که در این سالهای دشوار به گردن داشتم و آن جز ادای دین به مردمی نبود که با این پشتوانه های اعتقادی و فرهنگی در نبردی بسیار نابرابر در مقابل تهاجم نظامی و اعتقادی و فرهنگی بدان سهمگینی با همه توان ایستاده بودند و در میدانهای مقاومت و جهادی آنچنان سترگ داد دین و مردمی و آزادگی می‌دادند و در گرماگرم آن کمتر کسی را مجال پرداختن به فعالیت های فرهنگی بود.

از سال ۱۳۶۲ که پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران دانشگاه‌ها بازگشایی شد، قرعهٔ فال خدمت در دانشگاه رازی کرمانشاه به نام من افتاد و سومین سال جنگ

تحمیلی به پایان می‌رسید و جنگ شهرها آغاز می‌شد. چهارسال که در این ناحیه افتخار خدمت داشتم نه تنها جنگ شهرها شدّت بیشتری می‌یافت، بلکه دامنهٔ آن به شهرهای دیگر از جمله تهران ـ نیز کشیده بود و نگارنده هرهفته سه روز را در محل خدمت در کرمانشاه می‌بود و سه روز دیگر را در کنار خانواده که مقیم تهران بودند. در واقع استنساخ و مقابله بخش عمده رسائل فارسی پیر هرات در دانشگاه رازی و استادسرای آن دانشگاه در شرایط جنگی انجام شد. وظیفه خود می‌دانم که از ریاست وقت دانشگاه رازی آقای دکتر کوهستانی و سایر همکاران به پاس محبّت‌هایی که فرموده‌اند تشکّر نمایم.

چهار سال بعدی را در کنار برادران و همکاران دانشگاه کردستان در سنندج گذرانیدم، رفت و آمد هفتگی میان تهران و سنندج همچون سالهای پیش برقرار بود. مقابله متن استنساخ شده با نسخه‌های دیگر در این سالها در سنندج و تهران به سرانجام رسید. خاطرات خوشی که از این هشت سال خدمت در این دو استان و از استادان و دانشجویان و مردمان این نواحی دارم، همواره بر ناخوشی‌های جنگ وسفرو خطر و سرما و گرما غلبه دارد و تا پایان عمر با من خواهد بود، علی الخصوص از محبت‌های بی شائبه کثیری از دانشجویان و شاگردانم که امروزه بحمدالله از همکاران موفق من در دبیرستانها و دانشگاه‌ها هستند و پیوسته از این برادر افغانی خویش یاد می‌کنند و مایه گرمی و شوق او در انجام خدمت تدریس‌اند باید یاد کنم و از پیشگاه پروردگار توانا برای آنان در راه خدمت به دین و فرهنگ پربار مشترک آرزوی توفیق نمایم.

این همه، پس از توفیق خدای متعال، انجام نمی‌شد مگر آنکه در میان این گرفتاریها، آسایش خاطری ازخانواده که دراین هشت سال هفته‌ای چندروزازآنان جدا بودم فراهم می‌بود، از همسر دانشمند و گرامی‌ام دکتر عفت مستشارنیا که در سراسر زندگی مشترک و بویژه در آن هشت سال در عین اشتغال بیشتر به تدریس در دانشگاه‌ها تمام مسئولیت زندگی و تربیت و نظارت بر کار و تحصیل فرزندان‌مان را علاوه بر دلهرهٔ پیوسته از سفرهای هفته‌وار در آن شرایط بر عهده گرفته و تحمل نموده و همواره مرا به کار تحقیق تشویق کرده است تشکّر و سپاس فراوان دارم و چون نیک می‌نگرم بدون حمایت‌های بی شائبه او، انجام این کارها متعذّر بود.

* * *

سه سال پیش هنگامی که کنگره بزرگداشت جهانی خواجه شیراز در زادگاه او برگزار گردید نماینده یونسکو اعلام داشت که سال بعد به بزرگداشت دو چهره درخشان

دیگر، فردوسی و خواجه عبدالله انصاری اختصاص خواهد داشت. مقام معظّم رهبری، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای مدّظلّه که در آن هنگام مسئولیت ریاست جمهوری اسلامی ایران را برعهده داشتند در سخنرانی افتتاحیه‌شان بر بزرگداشت جهانی این دو تن تأکید فرمودند و در مورد پیر هرات فرمودند چون شرایط زادگاه خواجه عبدالله انصاری برای این مراسم مساعد نیست جمهوری اسلامی ایران این کنگره را در مشهد مقدس که نزدیکتر به زادگاه پیر هرات است، باشکوه هرچه بیشتر برگزار خواهد نمود. سال بعد فرارسید و از بزرگداشت خواجه عبدالله انصاری خبری نشد. در یکی از هفته‌ها که از سنندج برگشته بودم استاد بزرگوار و مهربانم حضرت دانش‌پژوه به من فرمودند که چرا در کنگره خواجه عبدالله شرکت نکرده‌ام. معلوم شد که کنگره از روز قبل آغاز گشته است و فردا پایان خواهد یافت. شگفتی من وقتی دو چندان شد که خبردار شدم که این بزرگداشت در انجمن فلسفه(؟) جایی که خواجه عبدالله انصاری در روزگار حیات خویش با اصحاب آن سخت درآویخته بود برگزار می‌شد!! با شتاب خود را به محل برگزاری مجلس بزرگداشت در کوچه نظامی رسانیدم.

از استادان و دانشجویان ادبیّات کسی را ندیدم، تعدادی از استادان فلسفه و دانشجویان‌شان بخشی از صندلی های سالن کوچک انجمن فلسفه را پر کرده بودند. استاد بزرگوار جناب دکتر شریعت بخش‌هایی از کلمات پیر هرات را که تصحیح و منتشر کرده بودند قرائت فرمودند و به عجله محل کنفرانس را به سوی اصفهان ترک کردند. همراه با جناب دکتر معین وزیر محترم فرهنگ و آموزش عالی و استاد دانش پژوه و آقای دکتر عبدالکریم سروش و دکتر اعوانی رئیس انجمن فلسفه و آقای دکتر دیّانی استاد فلسفه به اتاق دیگری رفتیم و ماجرا را با آقای دکتر بروجردی در میان گذاشتم و از کیفیّت مجلس و معیارهای دعوت سخنرانان جویا شدم که فرمودند به ایشان ارتباطی ندارد، میزبان انجمن فلسفه است و مسئول آقای دکتر اعوانی. آقای دکتر اعوانی با اصرار بر اینکه فردا شما سخنرانی کنید، با مهارت خاص اهل فلسفه، دامن سخن و پرسش‌های مرا فراهم آوردند و آقای دکتر بروجردی که اطلاع داشتند نگارنده پس از انتشار طبقات الصّوفیه کار تصحیح رسائل او را نیز به پایان برده‌ام، فرمودند رسائل را برای انتشار به ما بدهید تا به مناسبت سال جهانی بزرگداشت پیر هرات منتشر نمائیم و از آنجا که پیشتر از آن، مجموعه رسائل را به انتشارات توس داده بودم، پوزش خواستم و پذیرفتم که از آقای محسن باقرزاده، مدیر انتشارات توس بخواهم که به

هنگام انتشار مجموعه رسائل عبارتی مناسب هزاره خواجه عبدالله انصاری و سال جهانی بزرگداشت او در پشت جلد مجموعه قید نماید و سهم نگارنده و خودش را به عنوان دو فرد در بزرگداشت پیر هرات در نظر داشته باشد. محل سخنرانی را با احساسی تلخ از غربت مضاعف خواجه عبدالله ترک گفتم در جلسه فردا نیز شرکت نکردم.

این ماجرا مرا به یاد سال انتشار طبقات الصوفیه و نقد و نظر استادان و اهل فن دربارهٔ آن و از جمله پیشنهاد کتاب سال تصحیح انداخت، البته تشویق و تحسین استادان موجب دلگرمی بسیار نگارنده که هشت سال در کار تصحیح و مقابله و مقدمه و فهرست‌های چهارده گانه آن کتاب رنج برده بودم گردید، امّا آن پیشنهاد را به دلایلی از جمله دخالت بعضی از بداندیشان، هیچگاه جدّی نگرفتم. سرانجام به هنگام برگزاری مراسم کتاب سال، با کمال تعجّب نه تنها از آن تصحیح نامی برده نشد بلکه داوران، که البته خالی از قصدی نبود، چاپ افست آن کتاب را که تصحیح شادروان استاد عبدالحی حبیبی بود و هیچگونه کاری جز افزودن مقدمهٔ کوتاهی در این تجدید چاپ، آنهم نه به قلم مصحّح اصلی آن که در افغانستان شهربند بود و هیچگونه اعتراضی به ناشر و مقدمه‌نویس نمی‌توانست داشته باشد، به عنوان کتاب مرجع و متمّم درسی، که در آن سال به زیور افست آراسته گردیده بود، معرفی نمودند!! نامه‌ای در این خصوص به وزارت ارشاد نوشتم تا بگویم و نپندارند که نمی‌دانم و نمی‌دانند که چه می‌گذرد! ما که توقّعی نداریم؛ امّا از آن روی که یقین داشتم حداکثر نامه را به همان کسانی خواهند داد که آگاهانه چنین تصمیمی گرفته‌اند و مسلماً از رنجش من شادمان خواهند شد، از فرستادن آن چشم پوشیدم و باز گفتن آنرا به جایی دیگر بازگذاشتم که ناشنیده و ناخوانده نماند.

متأسفانه جریان چاپ و غلطگیری مجموعه رسائل به اسباب مختلف از جمله گرفتاری های گونا گون این جانب و تغییراتی که در جریان کار از نظر جابجایی اعداد متن و حاشیه پیش آمد، بیش از اندازه به تأخیر کشید و در این فترت‌ها که گاه چندین ماه طول کشید، آن حضور ذهن و جمعیّت خاطر که بایسته تنظیم یادداشتها بود برهم خورد. بخشی زیادداشت‌ها را که قبلاً فراهم کرده بودم و بیشتر بر نقد و بررسی آثار فارسی پیر هرات و جایگاه او در تحول نثر فارسی و ساختمان و محتوای رسائل اومربوط می‌شد وعلی الخصوص دانشجویان ادب فارسی را به کار می‌آمد در مقدمه گنجانیدم. روش تدوین فهرست‌ها همان است که در طبقات الصوفیه انجام شده و مورد تأیید و تشویق محققان و پژوهشگران قرار گرفته است.

درباره اختلاف ارزش این تصحیح با آثار چاپ شده سخنی نمی‌گویم، زیرا آشنایان کار با احتیاطی که دارند درمی‌یابند. غالب این رسائل در چاپهای پیشین بر یک نسخه استوار بوده که در بیشتر موارد از نسخه‌های متأخر بوده است. دراین تصحیح کهن‌ترین نسخ شناخته شده از مجموعه‌های رسائل فارسی پیر هرات مورد استفاده قرار گرفته است و اهل نظر و تحقیق با وجود نسخه بدلهای متعدد مجال نقد و داوری بیشتری دارند، بدینگونه امیدوارم که نگارنده را با نظریات و پیشنهادات خویش در دریافت درست زبان و معانی میراث خواجه عبدالله انصاری یاری فرمایند و الحمدلله اوّلاً وآخراً.

تهران ـ شهرک قدس سوم خردادماه هفتاد و یک

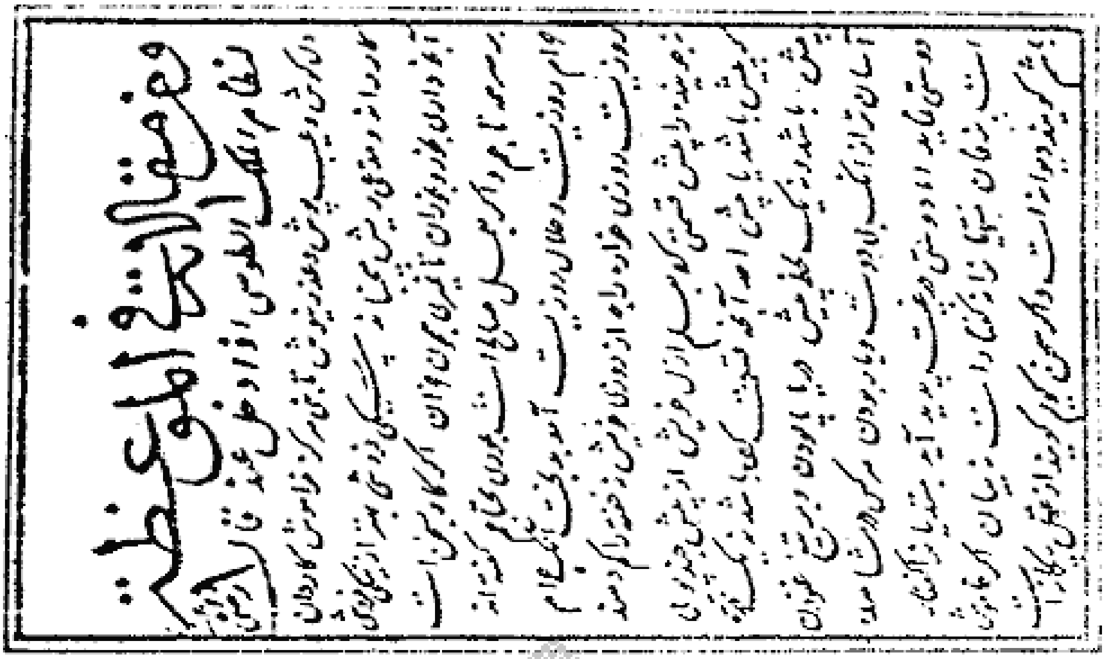
محمدسرور مولائی

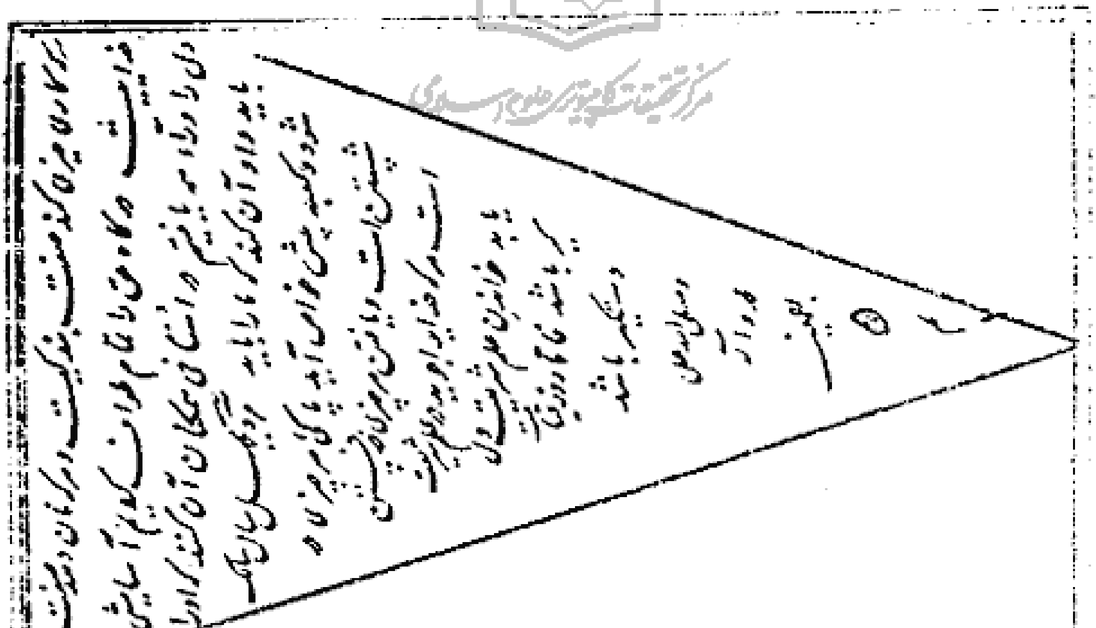
معرفی نسخه ها

از آثار پیر هرات نسخ خطی بسیاری در کتابخانه های سراسر جهان وجود دارد و تا آنجا که اطلاعات مندرج در فهرست ها نشان می دهد قدیمی ترین آنها به نسخه های طبقات الصوفیه او تعلق دارد که در کتابخانه های نافذپاشا، نورعثمانیه و قونیه محفوظ است که به ترتیب در تاریخهای ٦٧١ و ٨٣٩ و ٨٦٢ نوشته شده است، از طبقات الصوفیه دو نسخه دیگر نیز شناخته شده است که نگارنده درباره آنها به تفصیل در مقدمه آن کتاب سخن گفته ام. در همان مقدمه (صد و هفتاد و هشت و نه) دو مجموعه از رسائل فارسی پیر هرات را معرفی نمودم. پس از انتشار آن کتاب چنانکه پیش از این اشارت رفت، کار تصحیح رسائل پیرهرات را پیش گرفتم. در سالیانی که مشغول استنساخ رسائل بودم، استاد ارجمند و بزرگوار جناب دانش پژوه از مجموعه سومی بشارت دادند که با راهنمائی ایشان ازمکروفیلم آن عکسی تهیّه کردم بدینگونه سه مجموعه به شرح زیر مورد استفاده قرار گرفت:

۱- مجموعهٔ کتابخانه مرادملا در ترکیه به شماره ١٧٩٦/١٤ که عکس آن به شماره های ۸۷۲ - ۸۸۹ در کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران موجود است و تاریخ تحریر آن ۸۵۲ و شامل ١٤ رساله به شرح زیر است:

۱- چهل و دو فصل در حکایات مشایخ و نکات عرفانی (ص ۱-۱۶۲) ۲- رسالهٔ صد میدان (۱۶۳-۱۹۵) ۳- رسالة فی المعارف (۱۹۶-۲۰۹) این رساله همان رساله محبّت نامه است. ٤-فصل در سخنان حکمت و پند و نصیحت و مناجات (۲۰۹-۲۱۸) که همان رساله سؤال دل از جان است. ٥- رسالهٔ ذکر (۲۱۸- ۲۳۵) ٦-من مناجاته و فوایده قدس سره (۲۳٦-٢٤٢)، ۷-ومن کلماته القدسیّه (٢٤٣-٢٤٧) که بنابر اشارت پایان رساله همان واردات است. ۸- من مقالاته فی الموعظة لنظام الملک الطوسی (٢٤٨-٢٥٥)، ۹- رساله بی نام (٢٥٦-٢٦٥)، ۱۰- من مقولاته (٢٦٥-٢٦٦) ۱۱- ومن انفاسه الشّریفه فی النصیحة (٢٦٧- ٢٧٣)





آغاز و پایان رساله ذکر از مجموعه مرادملا (ترکیه)



آغاز و پایان رساله قلندرنامه از مجموعه مرادملا (ترکیه)



آغاز رساله‌های واردات و قلندرنامه از مجموعه شهید علی پاشا(ترکیه)

که در پایان رساله «کلمات» نامیده شده است. ۱۲-زادالعارفین (۲۷٤ — ۲۸۵) ۱۳-قلندرنامه (۲۸٦-۲۸۹). ١٤- کنزالسالکین (۲۹۱-۳۲۹) این مجموعه که به خط نستعلیق خوش محمد فرزند شهاب‌الدین عطار نوشته شده است به سبب پیشینگی تاریخ کتابت و به سبب دارابودن ویژگی های زبانی و هم به سبب محتوای چهارده رساله بزرگ و کوچک در تصحیح رسائل فارسی پیرهرات نسخه اساس قرار داده شد. علاوه بر این در این نسخه ویژگی های تلفظی کلمات نیز ثبت شده است که با همان کیفیّت به چاپ رسیده است که از جمله آنها می‌توان به تلفظ جزء صرفی «ب» آغاز افعال که مضموم است اشاره نمود. در این نسخه نوعی تقابل میان «ی» بدل از کسره اضافه و کسره اضافه دیده می‌شود که در مواردی که خواننده امروزی را با مشکل رویارو نمی‌کند به همان صورت محفوظ نگاه داشته است و در صورت تغییر همه جا در حواشی ضبط آن نموده شده است نشانهٔ این نسخه در حواشی رسائل «م» است.

۲- مجموعهٔ کتابخانه‌شهیدعلی پاشا به شماره ۱۳۸۳ با خط نسخ و نستعلیق که در ۱۵ ذی‌القعده سال ۹۰٦ هجری فراهم آمده است و عکس آن به شماره‌های ۱۱۳۱-۱۱۳۲ در کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران موجود است. این مجموعه دارای هشت رساله زیر است.

۱- صدمیدان ۲- واردات ۳- کنزالسالکین ٤- پرده حجاب حقیقت ایمان ۵- الهی نامه ٦- سؤال دل ازجان ۷- قلندرنامه ۸- محبت نامه. نشانه این نسخه «ش» است.

۳- مجموعه‌ای که به نشانه «ب» نموده شده است این مجموعه همانست که با راهنمایی استاد دانش پژوه که عمرش درازباد، بدان دست یافتم. از آنجا که این نسخه به کتابخانهٔ بمبئی تعلق دارد آنرا «ب» نامیدم. رسائل این مجموعه همانست که در نسخه «ش» گذشت و تنها تفاوت آن دو در پس و پیش شدن دو رساله سؤال دل از جان و جواب و الهی نامه است که در نسخه ب الهی نامه بر سؤال دل از جان مؤخر است. چنانکه از حواشی این مجموعه برمی‌آید، رسائل آن با نسخهٔ دیگری مقابله شده است و تفاوت‌ها و تصحیحات در حواشی آن با خطّی غیر از خط متن نموده شده است. این مجموعه به خط نسخ ظاهراً هندی کتابت شده است. عنوان‌ها به نظر می‌رسد با شنگرف نوشته شده باشد. خطای املایی وسقطات آن در پاره‌ای ازموارد چشمگیر است. بدون تردید این مجموعه ومجموعهٔ «ش» منبع واحدی داشته است، زیرا نه تنها ابواب آن دو یکسان است بلکه در کمتر موردی جملات و کلمات آن با یکدیگر تفاوت دارد و باید صورت موجود در این دو مجموعه را از شمار تصنیف‌های مسلّم پیر هرات به شمار آورد.

این سه مجموعه در واقع جزیی از جنگهای مفصل‌تر عرفانی است چنانکه در مجموعه «م» علاوه بر رسائل پیرهرات اطلاعات دیگری درباره مشایخ عرفان و تصوّف موجود است و در مجموعه «ب» رسائل فارسی خواجه عبدالله شماره‌های ٥٤ تا ٦١ آن مجموعه را تشکیل می‌دهد.

یادداشت مالک این مجموعه، خواجه حسام‌الدین گیلانی، نیز بر آن دلالت دارد که اصل مجموعه دویست و بیست ورق بوده است.

علاوه بر مجموعه‌ها تعداد زیادی از رسائل فارسی پیرهرات بصورت جداگانه و یا در جنگ‌های عرفانی نسخه‌هایی موجود است که در پایان این بخش معرفی خواهد شد و مصحّح در مجموعه رسائل برخی از آنها را که با زبان و بیان پیر مطابقت و مشابهت داشت و یا در انتساب آنها به او کمتر تردید وجود داشت استنساخ نمود و به چاپ سپرد. با این حال، اعتقاد ندارد که کارش کامل است و یا امر تصحیح و چاپ آثار پیر هرات به پایان رسیده است.

در این مجموعه پنج رساله از جنگ‌های دیگر انتخاب شده است:

۱ - الهی نامه که از جنگ رسائل نظم و نثر نوشته ۸۵۵ برداشته شده است، ناگفته پیداست که تاریخ کتابت در این انتخاب سهم داشته است. این رساله در مجموعه ف. ایاصوفیاش ۴۷۹۵ صفحات ۲۰۴-۲۱۳ آمده است.

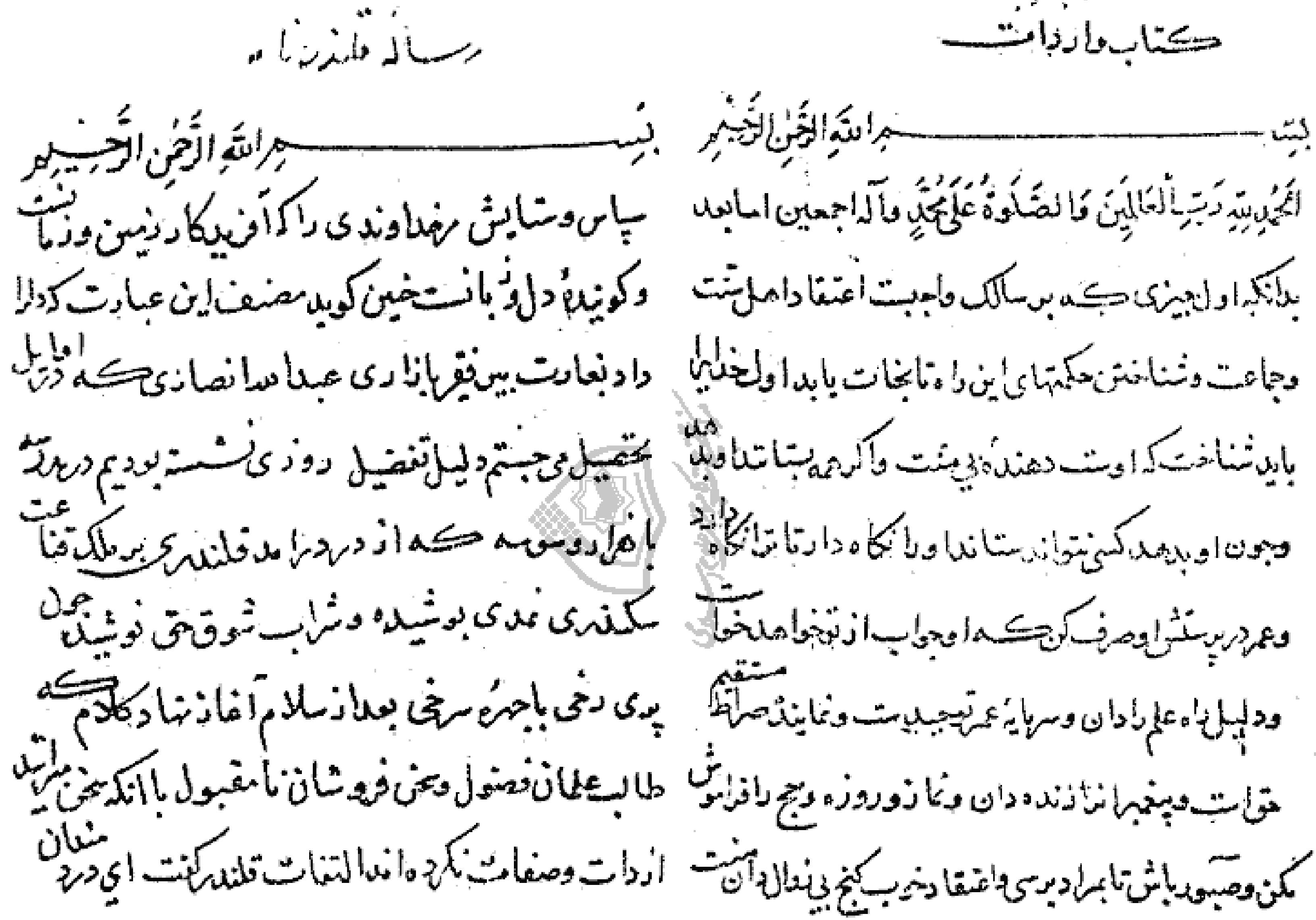
۲- رساله‌ای بی‌نام که به علت سیاهی نسخه عکسی نام آن قابل خواندن نیست از مجموعه رسائل عرفانی که برخی از رساله‌های آن تاریخ سبع و سبعین و ثمانمائه (۸۷۷) دارد. چنانکه به جای خود توضیح داده‌ام علّت انتخاب آن مشابهت بسیار سبک و زبان آنست با طبقات الصوفیّه و از این نظر بر رسائل دیگر ترجیح دارد.

۳- در یکی از جنگهای عرفانی رساله ایست مشتمل بر ده باب که عنوان آن (...ـاتالعارفین) است کلمه نخست را در این عنوان مناجات می‌توان خواند و شاید علّت آن محتوای باب اول باشد. چنانکه درجای خود یاد کرده‌ام میان این رساله و رساله کلمات (شماره۱۲) مشابهتها و تفاوتهایی وجود دارد.

٤ - آخرین قسمت مجموعه حاضر، برگزیده‌ایست از طبقات الصوفیه که در یکی از جنگ‌های عرفانی که تاریخ کتابت آن نیمه اول سده نهم هجری است، آمده است و از آنجا که مطالب آن بیشتر با نسخه «د» از نسخ طبقات الصوفیه مطابقت دارد و مطالب آن با رسائل فارسی نیز مشابهت دارد از اهمیّت فوق‌العاده برخوردار است.

تفاوت میان نسخه «م» با نسخه‌های «ش و ب» در پاره‌ای از رسائل بویژه از نظر کمیّت مطالب گاه به اندازه‌ای است که نقل آن در حواشی به عنوان اختلاف نسخه‌ها نادرست می‌نمود، به این سبب در تمام این موارد پس از مطابقت نسخه‌ها در موارد مشترک، مطالب افزوده را که گاه به چندین صفحه بالغ می‌شد در پایان همان رساله، پس از مقابله و تصحیح، جای دادم تا چیزی از میراث فرهنگی و عرفانی پیرهرات فوت نشود.

همچنین باید یادآوری کند که در نسخه «م» از رساله کنزالسالکین دو تحریر وجود دارد یکی کنزالسالکین و دیگری زادالعارفین نامیده شده است و تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد پیش



كتاب واردات

بسم الله الرحمن الرحيم

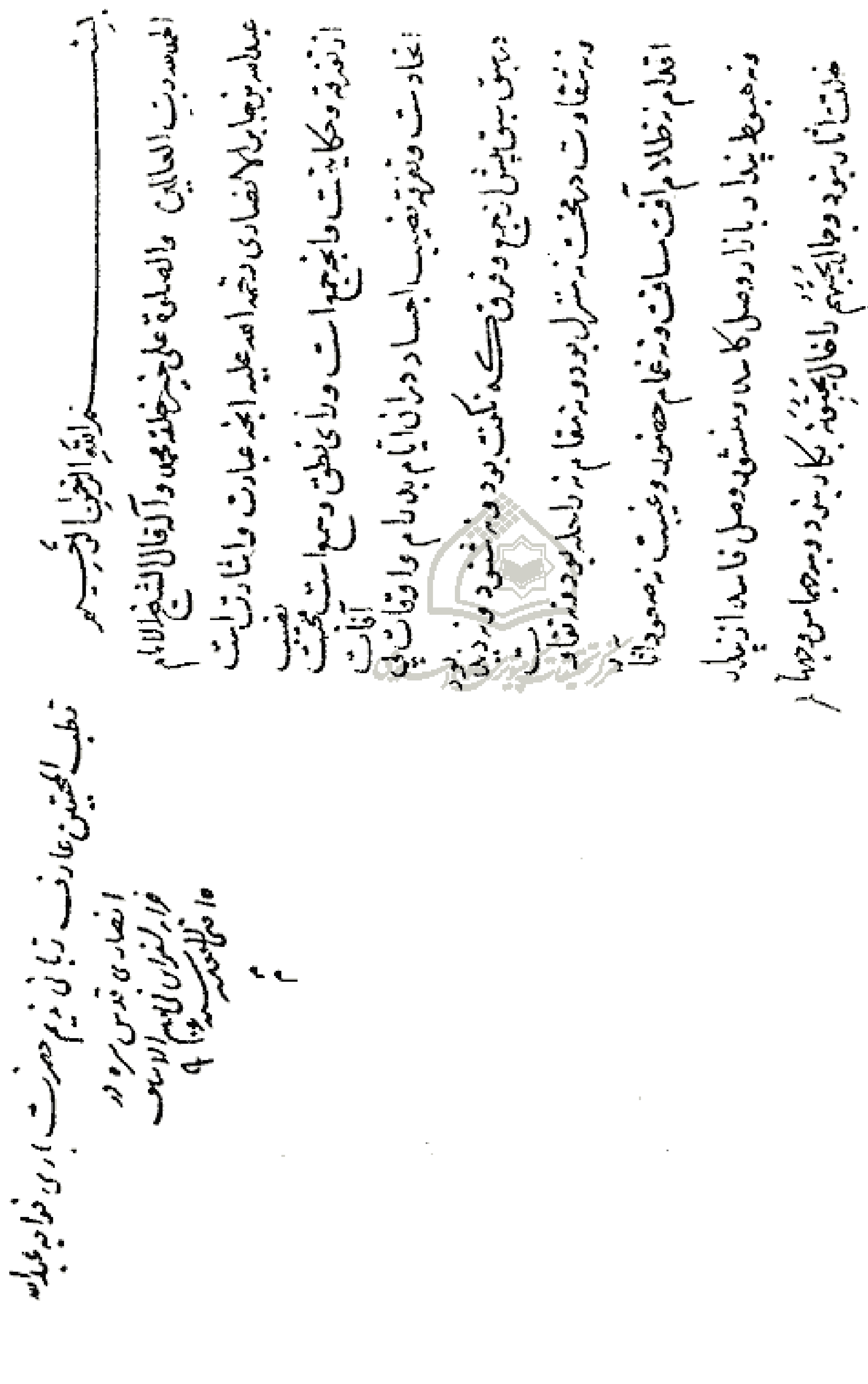
الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله اجمعين اما بعد
بدانكه اول چيزى كه بر سالك واجبست اعتقاد اهل سنت
وجماعت وشناختن حكمتهاى اين راه تا نجات يابد اول خدايرا
بايد شناخت كه اوست دهندهٔ بى منت واگر همه بستاند او بدهد
وچون او بدهد كسى نتواند ستاند و وانگاه دار تا تو انگاه دارد
وعمر در پرستش او صرف كن كه او جواب از تو خواهد خواست
ودليل راه علم دان وسرمايهٔ عمر تجديدست ونمايندهٔ صراط مستقيم
خواست پيغمبر انا زنده دان ونماز وروزه وحج را فراموش
مكن وصبور باش تا بمراد برسى واعتقاد خوب گنج بى زوال دان اوست

رسالهٔ قلندرنامه

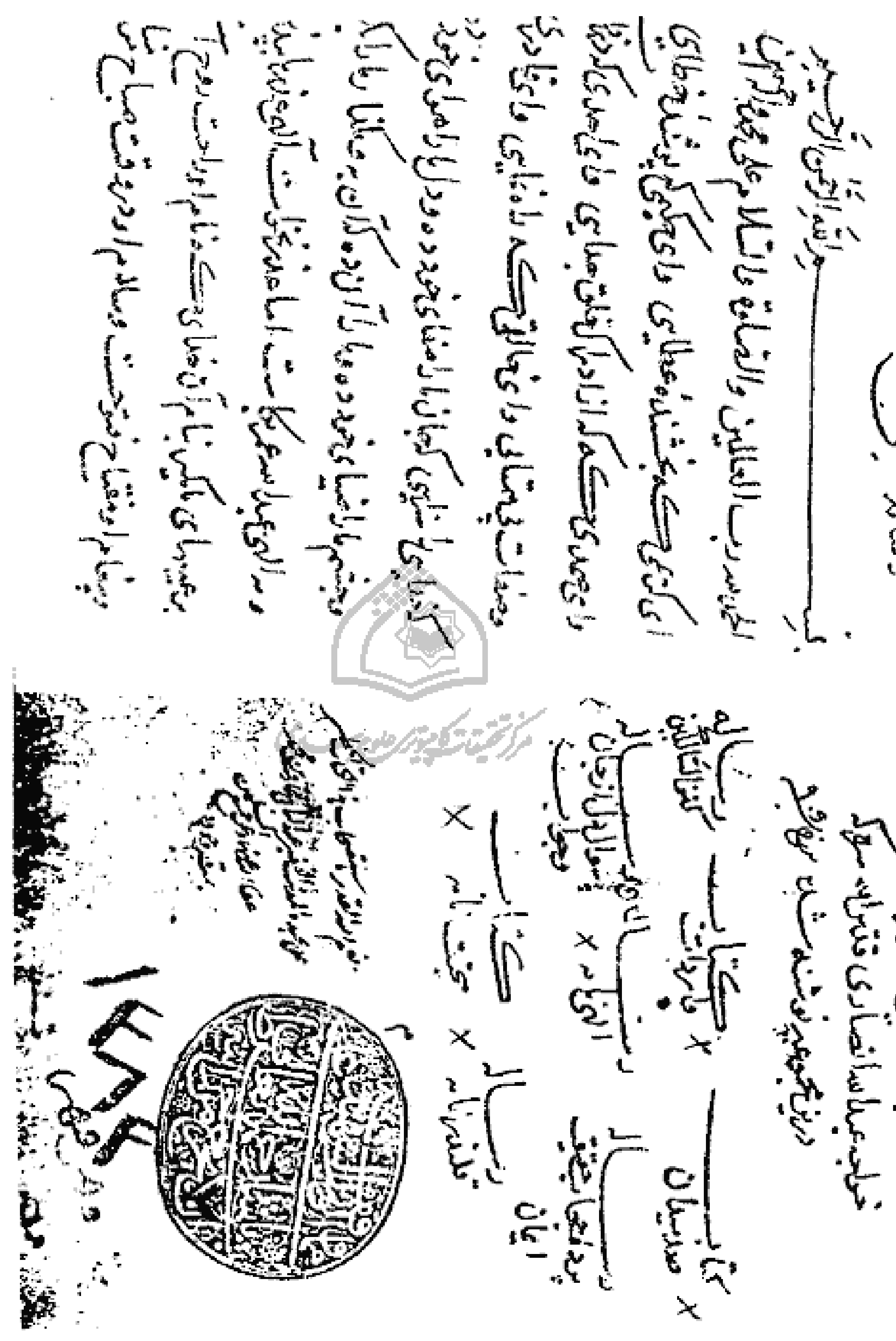
بسم الله الرحمن الرحيم

سپاس وستايش خداوندى راكه آفريدگار زمين وزمانست
وگويندهٔ دل وزبانست چنين گويد مصنف اين عبارت كه دارا
داد بعبارت بى فقر بازارى عبدالله انصارى كه در اوايل
تحصيل مى جستم دليل تفصيل روزى نشسته بوديم در مدرسه
با هزار وسوسه كه از در درآمد قلندرى بر ملك قناعت
سكندرى نمدى پوشيده وشراب شوق حق نوشيده چون
پرى رخى با چهرهٔ سرخى بعد از سلام آغاز نهاد كلام كه
طالب علمان فضول وعلم فروشان نامقبول باآنكه تحصيل مراتب
ارادات وصفات نكرده اند التفات قلندر نكنند اى درويش مندان

آغاز رساله‌های واردات و قلندرنامه از مجموعه شهید علی پاشا (ترکیه)



آغاز و پایان رساله محبت نامه از مجموعه شهید علی پاشا (ترکیه)



فهرست رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری (آغاز الهی‌نامه) از مجموعه شهید علی پاشا (ترکیه)

از او شرق‌شناس، ریتر،بدین مشابهت توجه کرده است.به همین مناسبت به هنگام برشمردن آثار پیر هرات در شماره ۸ مجله فیلولو جیکا « کنزالسالکین یا زادالعارفین» نوشته است. در این مورد نیز پس از مقابله کنزالسالکین با نسخه های «ش‌وب» مطالب برافزوده میان این دو تحریر را در پایان رساله جای دادم. آنانکه در تصحیح متون با اینگونه دشواری‌ها سروکار دارند می‌دانند که انجام چنین کاری در تحریرهای متفاوت ازیک اثر چه مایه رنج و مرارت می طلبد(!)

از آنجا که در بخش های دیگر این مقدمه روش کار را درباب هر رساله توضیح داده‌ام در اینجا به همین مقدار بسنده می‌کنم وازخداوندان معرفت و مشایخ و استادان و صاحبنظران چشم دارم که با راهنمائی ها و ارشادات خویش نگارنده را قرین امتنان فرمایند.

***

نسخه‌شناسی آثارفارسی پیرهرات.

پیش از پرداختن به فهرست نسخه های آثار فارسی پیر هرات بایسته است یادآوری کنم که برخی از آنچه که در شمار آثار فارسی خواجه عبدالله انصاری آمده است، برگزیده‌ها و گردآوردهائی است که دوستداران پیرهرات از روی آثار او فراهم آورده‌اند، بنابراین اینگونه آثار را نمی‌توان از تألیفات و تصنیفات مستقیم خواجه عبدالله انصاری به شمار آورد، به همین سبب بندهای تکراری در بسیاری از آنها مشاهده می‌شود که گاه با افزایش‌ها و کاستی ها نیز همراه است و در پاره‌ای از موارد به سبب همسان‌سازی با زبان دوره کاتبان واژگان، تعبیرات و جملات آنها نیز دچار دگرگونی گشته است و این موارد بویژه در مناجات‌ها، مواجید و کلمات قصار او مصداق پیدا می‌کند و چنین کاری نه تنها امر تصحیح این آثار را دشوار می‌سازد بلکه انتساب تعدادی از این آثار را به پیرهرات مورد تردید قرار می‌دهد. چنانکه در زیر دیده می‌شود از برخی از آثار پیر هرات بیش از بیست و سی نسخه در کتابخانه های جهان وجود دارد که از سده هشتم تا چهاردهم هجری پدید آمده است و در غالب موارد نام‌های مشابه و متفاوت یافته است.

۱ - **اسرارالقلوب**، به عربی و فارسی . حسن سادات ناصری، ٤مج، شکسته نستعلیق میرزامحمد فرزند میرزاعلی رضا، ١٢٩٤.

۲ - **الهی نامه.**

۱ - مجموعه ۱۲۹ ایا صوفیا ٤٧٩٥ نسخ ٨٥٥ (ص ٢٠٤-٢١٣). فیلم دانشگاه تهران ١٢٩

۲ - شهید علی پاشا ١٣٨٣/٥، تاریخ ٩٠٦ (ص ١٢٣-١٢٩) فیلم آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه به شماره ٦١٧ هست.

۳ - دانشگاه تهران، نستعلیق سده یازدهم، تاریخ ١٠١٤ در جنگ [ف. دانشگاه ١٥: ٤٢٤٤]

٤ - مجلس، ٥١٣٨/١٢٨ نستعلیق تاریخ ١٠٢٤ - ١٠٥٧ در جنگ ابن خاتون.

۵ -آستان قدس رضوی، ٩٥٣/٢ ادبیات ٥٩٤٢ نستعلیق سده یازدهم.

۶- مجلس ۳۱۶۵/۵، سدهٔ دوازدهم (ص ۱۱۱-۱۱۸) [ف، مجلس ۱۰: ۷۵۰]

۷- ملک ۴۴۵۳/۵، نستعلیق حسین فرزند علیمحمّد رشتی با تاریخ ۱۲۲۶ (۸۵ پ-۸۹ر)[۱]

۳- باب الفتوة. به عربی و فارسی، مجموعه ۳۷۵ ایاصوفیا ش۲۰۴۹ (۱۴۹-۱۵۴)

۴- پرده حجاب حقیقت ایمان.

۱- شهید علی پاشا ۱۳۸۳/۴، تاریخ ۹۰۶، فیلم دانشگاه شماره ۶۱۷ [فیلمها: ۵۱۳]

۲- مجموعه رسائل عرفانی، بمبئی که در رسائل حاضر با حرف «ب» نموده شده است و رساله ۵۷ آن پرده حجاب حقیقت ایمان است.

۵- دل و جان یا رساله سؤال دل از جان و جواب.

۱- مراد ملا، مجموعه ۱۷۹۶، تاریخ ۸۵۲، عکس کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ۸۷۲ - ۸۸۹ (ص ۲۰۹ - ۲۱۸) این رساله در این مجموعه بنام «فصل در سخنان حکمت و پند و مناجات» آمده است.

۲- شهید علی پاشا، مجموعه ۱۳۸۳ که تاریخ ۹۰۶ دارد و عکس آن به شماره‌های ۱۱۳۱ - ۱۱۳۲ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است.

۳- بمبئی، مجموعه رسائل عرفانی، رساله ۵۸ این مجموعه سؤال دل از جان است[۲].

۴- مجلس ۵۱۳۸/۱۲۹ نستعلیق با تاریخ ۱۰۲۴ - ۱۰۵۷ در جنگ ابن‌خاتون.

۵- رضوی ۵۹۳/۴، ادبیات (۵۹۴۲) نستعلیق سده یازده (ف. رضوی ۷: ۷۸۴)

۶- دانشگاه ۴۱۹۵/۸، نستعلیق محمد شفیع قراگزلو نزدیک ۱۲۶۴ (۸۵-۶۳) [ف. دانشگاه ۱۳: ۳۱۶۵]

۶- ذکر.

۱- مراد ملا ۱۷۹۶/۹، تاریخ ۸۵۲ «گ ۲۱۸-۲۳۵»، عکس کتابخانه مرکزی ۸۷۲-۸۸۹.

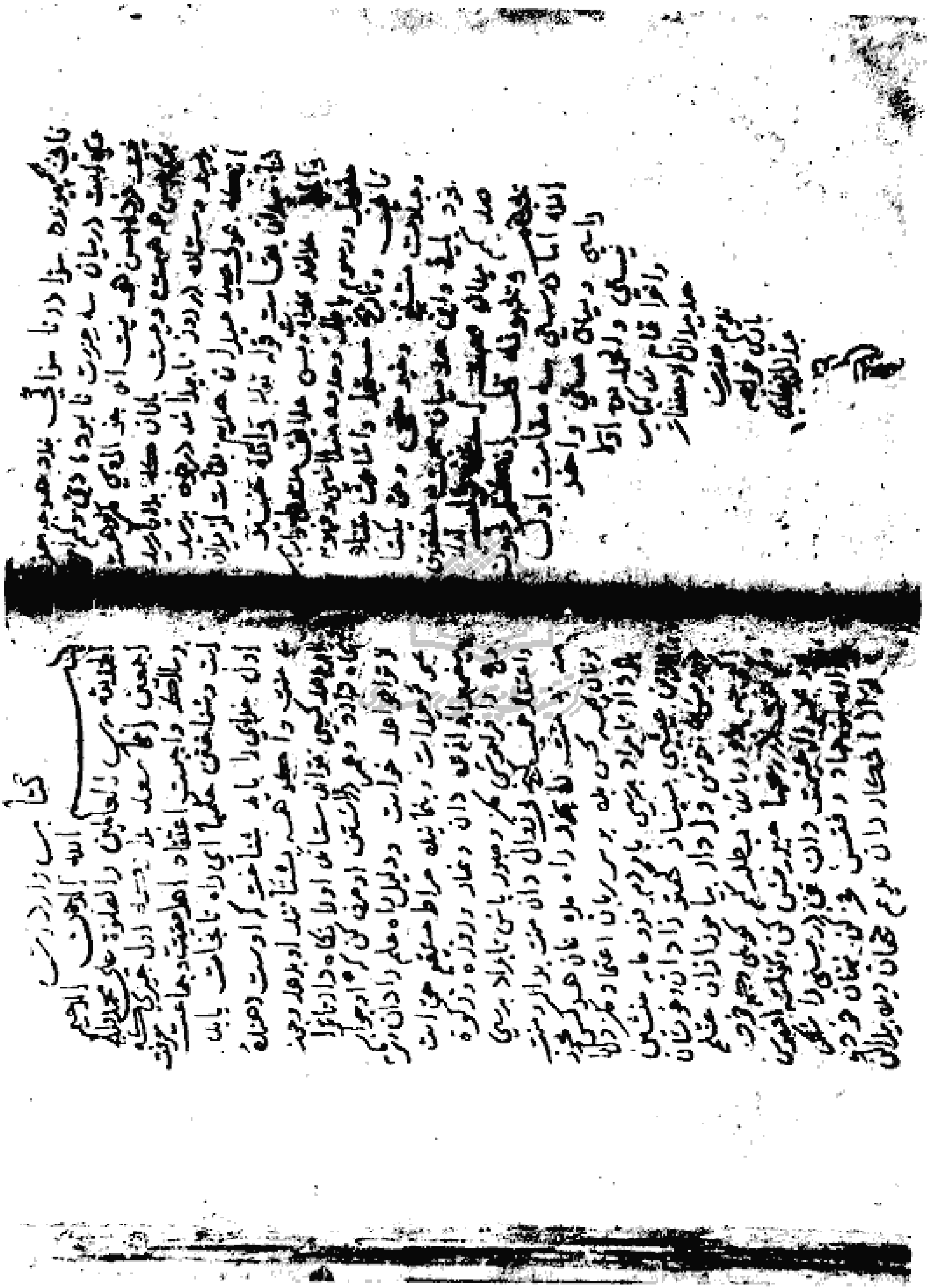
۲- مرادملا ۱۷۹۶/۱۷ «گ ۳۲۷-۳۴۲» فیلم دانشگاه ۴۸۳.

۷- رساله تجنیسات. مجموعه ف ۱۴۴ بایزید ولی الدین ش۱۸۱۹، سده نهم (ص۴۷-۴۸)

۸- رساله خواجه عبدالله انصاری. مجموعه ف ۲۰۸۵ کتابخانه مرکزی تهران (ص۳۲۵۸)

۹- رساله عرفانی خواجه عبدالله انصاری، عبدالحسین بیات ۴مج: در مجموعه مورخ ۸۲۱ که در شیراز برای ابراهیم سلطان نوشته شده و گویا مجموعه رساله‌های پیر هرات است (نسخه ها ۶: ۶۵)

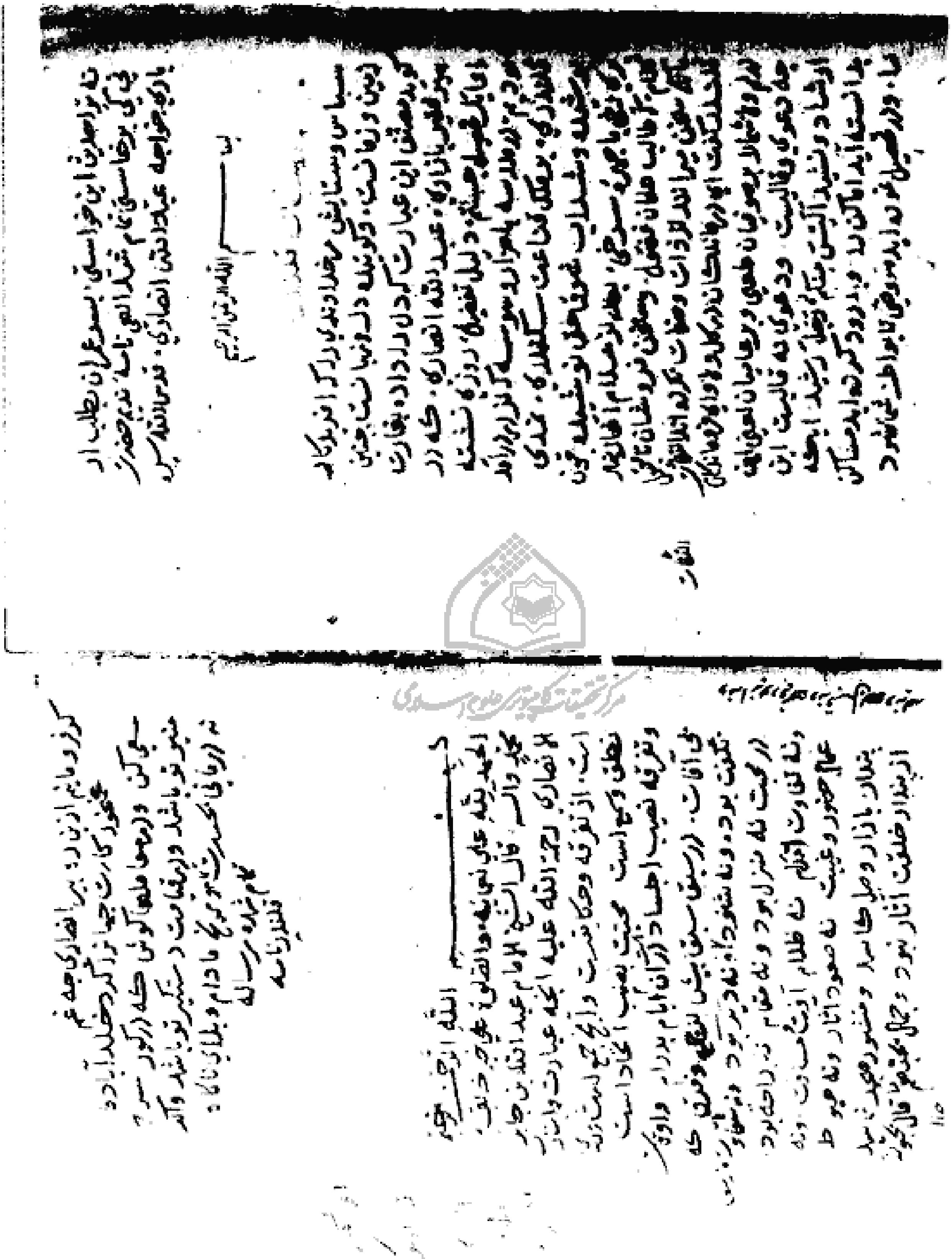
۱۰- رساله مفصله خواجه عبدالله انصاری، مراد ملا ۱۷۹۶/۱ نستعلیق محمّد فرزند شهاب‌الدین عطار، آغاز صفر ۸۵۲ (گ ۱-۱۶۲) فیلم دانشگاه ش۴۸۳. فیلمها: ۴۹۰. این همان رساله چهل و دو فصل است که رساله شماره یک مجموعه حاضر را در بر دارد.



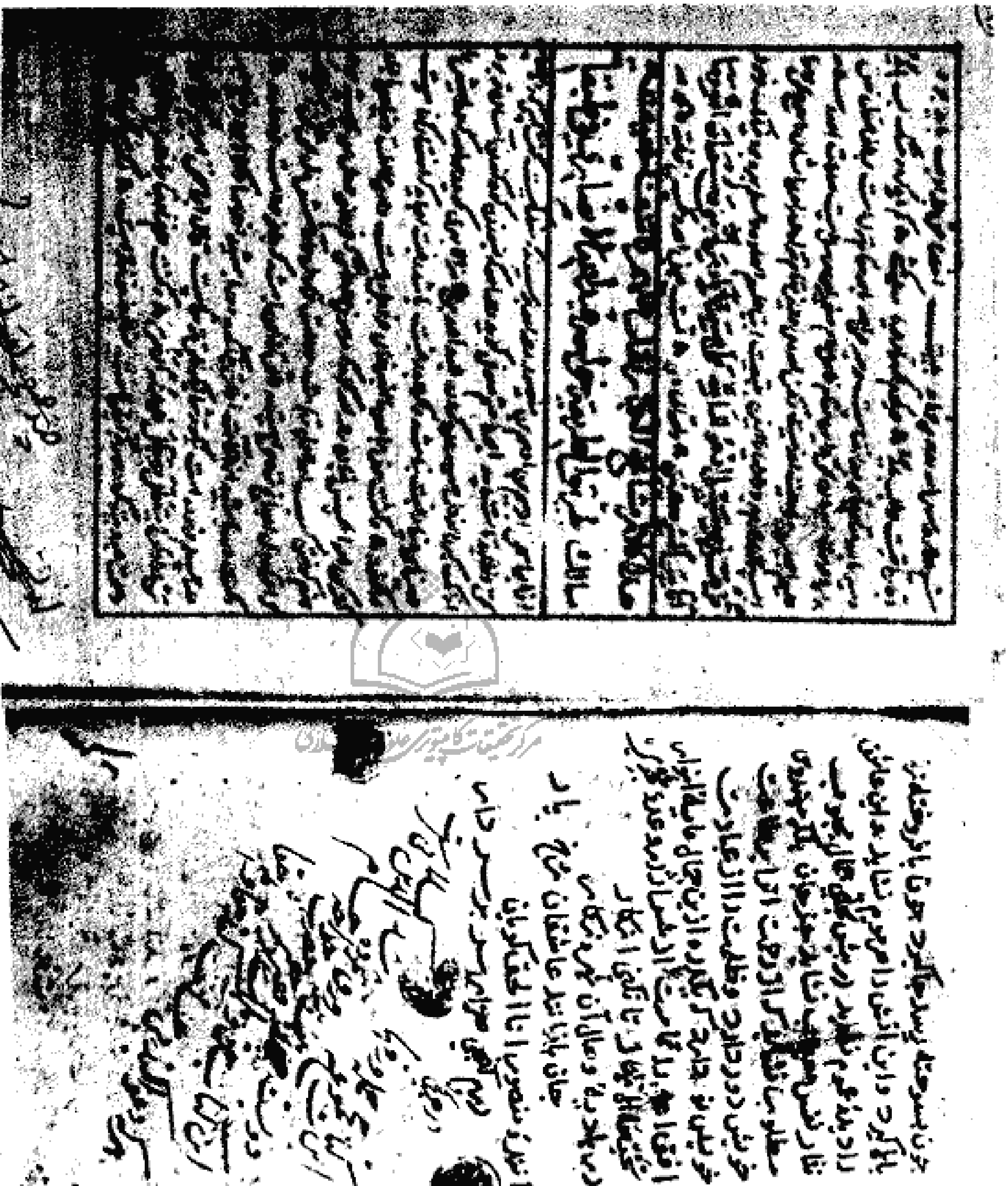
آخرین صفحه صدمیدان و آغاز رساله واردات از نسخه بمبئی



آغاز رساله الهی نامه از نسخه بمبئی



آغاز و پایان رساله قلندرنامه و آغاز محبت نامه از نسخه یمنی



آخرین صفحه از مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری نسخهٔ بمبئی و عکس چند صفحه از طبقات الصوفیه از نسخهٔ مورخ ۵۵۵

۱۱ - زادالعارفین.

۱- مرادملا ۱۷۹٦/۱٤ با تاریخ ۸۵۲ (گ ۲۷٤ — ۲۸۵) عکس کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ۸۷۲—۸۸۹.

۲- الهیات ۵۷۳/۱ نستعلیق سده یازدهم (۱۸۷—۱۹۰) پایان آن افتاده است ف. الهیات ۳۳٤:۱

۱۲ - سخنان کوتاه حضرت علی (مائة کلمه)، گویا از خواجه عبدالله انصاری، صد سخن کوتاه به نظم.

۱- ایا صوفیا ٤۱۲۹ نسخ و نستعلیق عبدالواسع تبریزی، دهه نخست صفر ۸۵۷ در سمرقند (۱۸ گ ۹س) فیلم دانشگاه ٤۲۳

۱۳ - صد میدان.

۱- مرادملا ۱۷۹٦/۲ نوشته محمد فرزند شهاب‌الدین عطار ۱۰ع۸۵۲/۱ (ص ۱٦۳-۱۹۵) فیلم دانشگاه: ٤۸۳ فیلمها ۱: ٤۹۰، عکس کتابخانه مرکزی در دانشگاه تهران شماره ۸۷۲-۸۸۹.

۲- شهید علی پاشا ۱۳۸۳/۱ تاریخ ۹۰٦ «گ ۳-۵۲» فیلم دانشگاه ش ٦۱۷، فیلمها: ۵۱۳، عکس کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران شماره ۱۱۳۱-۱۱۳۲

۳- بمبئی، مجموعه رسائل، رساله صد میدان به شماره ۵٤ در این مجموعه آمده است، نسخ، تاریخ کتابت نامعلوم.

٤- پاریس، کتابخانه ملی نستعلیق اواخر سده سیزدهم. یکی از دو نسخه‌ای که دی‌بورکوی، نخستین بار چاپ صدمیدان را براساس آنها انجام داد.

۱٤ - طبقات‌الصوفیه.

۱- نافذ پاشا ٤۲٦، نسخ سعاد فرزند رمتاس فرزند عبدالله، تاریخ: شب آدینه ۱۸شعبان ٦۷۱، فیلم آن در دانشگاه تهران، کتابخانه مرکزی به شماره ۵۸۹ و عکس آن به شماره ۱۱۳۵ – ۱۱۳۷ در همان کتابخانه موجود است. ٤۸۹ صفحه پانزده سطری دارد.

۲- نورعثمانیه، ۲۵۰، نستعلیق درویش صوفی، یکشنبه ۲۸ رمضان ۸۳۹. ۲۷٦ برگ ۱۵س. فیلم کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران شماره ۹۰ و عکس آن شماره ۱۵۹-۱٦۱.

۳- قونیه، یوسف آغا ۵۸۸٦ نسخ عبدالرحیم فرزند یحیی فرزند محمد سیاوشانی، غره محرم ۸٦۲. ۱۳۷ برگ ۲۳س. فیلم دانشگاه شماره ٦ و عکس آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۱٦۹۲ - ۱٦۹۳ موجود است.

٤- انجمن آسیایی بنگال، کالج فورت ویلیام، ۲۳٤، نستعلیق، بدون تاریخ امّا مقابله شده در ۱۰۱۵، ۱۵٤ گ ۲۱ س. فیلم دانشگاه شماره ۸۰۹ و عکس آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۱۳۷۷ - ۱۳۷۸

۵- تهران، کتابخانه سلطنتی سابق، ۸۵۱، نستعلیق بدون تاریخ، گویا سده‌های نهم و دهم.
٦- برگزیده‌های از طبقات الصوفیه، مجموعه عرفانی نستعلیق با تاریخ کتابت ۸۵۵ که در مجموعه حاضر آخرین شماره (۱۹) است.

۱۵- فواید.

۱- مجموعه ف ۲۹۹۸ کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران.

۱٦- قلندرنامه.

۱- مراد ملا، ۱۷۹٦/۱۵، تاریخ ۸۵۲/۲٤۱ (گ ۲۸٦ - ۲۸۹) فیلم کتابخانه مرکزی در دانشگاه تهران ٤۸۳ و عکس آن شماره ۸۷۲ - ۸۸۹.
۲- شهید علی پاشا ۱۳۸۳/۷، تاریخ ۹۰٦ در اسفراین، (گ ۱۲۹ - ۱۳٤) فیلم کتابخانه مرکزی داشگاه تهران شماره ٦۱۷ و عکس آن ۱۱۳۱ - ۱۱۳۲ در همان کتابخانه.
۳- بمبئی، مجموعه عرفانی، این رساله در آن مجموعه به شماره ٦۰ آمده است.
٤- بادلیان ۳۷ C، با تاریخ ۹۲۱ در دفتر. فیلم کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران شماره ۱۱٤٦.
۵- تهران، ملّی ۷۲۷/۱۸، نستعلیق تاریخ کتابت گویا سده دهم (ص ۳۲٦ - ۳۳۰) [ف. ملّی ۲٤۳:۲]
٦- نجف، امیرالمؤمنین ۱۷۵٤/٦، سده دهم.
۷- مجلس، ۵۱۳۸/۱۳۰ نستعلیق با تاریخ ۱۰۲٤ - ۱۰۵۷ جنگ ابن‌خاتون «گ ۵۱۰ - ۵۱۲»
۸- نجف، امیرالمؤمنین ۱۳۳۵. مج: سید شمس الدّین اوقاتی ۱۲۷۱ (۱۳ر- ۲۱ر)

۱۷- کلمات، مناجات.

ذیل این عنوانها نسخه‌های متعددی وجود دارد که مطالب مشترک و مفترق در آنها بسیار است و چنانکه پیش از این اشارت کرده‌ایم، این عنوانها بیشتر نشان‌دهنده انتخاب و گزینش افراد مختلف در ادوار گوناگون از کلمات،مناجاتها و پندهای پیر هرات است.

دانشمند محترم آقای احمد منزوی در فهرست نسخه‌های خطی فارسی ج۲ (۱) ص ۱۳۲۲ آغاز سیزده نسخه را به ترتیب زیر ذکر کرده‌اند، که خود مؤید دعوی است.

۱- باسمک القدوس... الهی این چه فضل است که با دوستان خود کردی...
۲- حمدله چنین گوید مصنّف این تحفه ... بدانکه پیری کردن معلمیست...
۳- حمدله و العاقبة صلاة
٤- ای ز دردت بیدلان را بوی درمان آمده.
۵- ای کریمی که بخشنده عطایی.

۶- دلا در کار حق می‌کن نظرها.
۷- روزی در غرور جوانی بر خود نظر کردم.
۸- مست تو‌ام از جرعه و جام آزادم...الهی به‌عجزخود آگاهم و به‌بیچارگی خود گواهم.
۹- الهی عذرها بپذیر و عیب‌ها مگیر.
۱۰-الهی دلی ده که در کارتوجان‌بازیم
۱۱- الهی چون در تونگرم شاهم تاج بر سر، چون به خود نگرم خاکم و خاک برسر.
۱۲-اگر ابلیس آدم را بدآموزی کرد، گندم آدم را که روزی کرد؟
۱۳- دل از جان پرسید که اول این کار چیست و آخر این کار چه

اما نسخه‌ها.

۱- شهید علی پاشا ۲۷۰۳/۱ نسخ سده ۸ با تاریخ ۷۳۱ - ۷۸۹ (ار- ۳ پ) مجموعهٔ ف ۶۲۳ دانشگاه تهران

۲- حسین چلبی ۱۱۸٤، نسخ ۷۵٦، مجموعه ف ۱۵۲ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران

۳- مرادملا ۱۷۹٦/٤ نستعلیق ۸۵۲ «گ ۱۹٦ - ۲۰۹» «۲۰۹ - ۲۱۸» «۲۳٤ - ۲٤۰» «۲٤۱ - ۲٤۵» و «۲٦۳ - ۲٦٤».[۳]

باید یادآوری کند آنچه که در «گ ۱۹٦- ۲۰۹» آمده است همان رساله محبت نامه است.

٤- ایا صوفیه ٤۷۹۵/۳۳ با تاریخ ۸۵۵ در دفتر «گ ۲۸٤ - ۲۸۸» فیلم کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ۱۲۹، فیلمها: ٤۱۳

۵- تهران، دهخدا ۲۹۸/٤ با تاریخ ۹۰۱ در دفتر آغاز برابر با نمونه ۱۲، نسخه‌ها ۳: ٤۱٤

٦- اصفهان، سیدمحمد علی روضاتی، نستعلیق زیبای حسن فرزند کمال آزادی مشهدی، تاریخ رجب ۹۳۱، نسخه‌ها ۵: ۱۳۵

۷- مجلس، ۲۱۱۲ نستعلیق حسین هروی کاتب، رمضان ۹۳۸ آغاز برابر نمونه ۱، ۲۸ص ۸ س ف مجلس ٦: ۹٤

۸- قاهره، دارالکتب ٦۳/۱، تصوّف فارسی طلعت: نستعلیق خوش محمد فرزند علی رومی، تاریخ ۹٤۱ زرین «گ ۱- ۱۵» ۷ س. ف. مخطوطات ۲: ۱۸۲

۹- اونیورسته استانبول ش ۱٤٤، نسخ، تاریخ ۹۸۰ «گ ٦٦- ۸۰» فیلم کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ۲۳٤. فیلمها ۱: ٤٤۱

۱۰- ایا صوفیه ۱۸۳۸، نسخ نیمه نخستین سده نهم (گ ۱۳۸ - ۱٤٦) فیلم کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ۳۷۳

۱۱ـ الهیّات ۵۷۱/۵ د. نستعلیق، تاریخ ۹۸۶ (۲۸پ ـ ۳٤ ر) ف. الهیات ۱: ۳۳۳

۱۲ـ ایاصوفیه ۲۰۹۸، (گ ۵۵ ـ ۵۹) فیلم دانشگاه تهران ۳۷۶

۱۳ـ پاریس، مجموعه ۸٤۹، S.P.1356 (بلوشه ۱: ۱۲۲ش ۱۵۹) نسخ ۸۷۷[۳]

۱۸ـ کنزالسالکین. ترتیب بابها و عنوانها درنسخه های این رساله گوناگون است رک. به توضیحات نگارنده در ساختمان رسائل

۱ـ مراد ملا ۱۷۹٦/۱٦، نوشته محمد فرزند شهاب‌الدین عطار پایان محرم ۸۵۲ (گ ۲۹۱ ـ ۳۲۹) فیلم کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ٤۸۳. فیلمها ۱: ٤۹۲، عکس نسخه ش: ۸۷۲ ـ ۸۷۹ در همانجا.

۲ـ شهید علی پاشا ۱۳۸۳/۳ با تاریخ ۹۰٦ (گ ٦۲ ـ ۹۸) فیلم کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ٦۱۷. فیلمها: ۵۱۳ عکس آن به شماره ۱۱۳۱ ـ ۱۱۳۲ در همانجا.

۳ـ بمبئی، مجموعه عرفانی، رساله شماره ۵٦ در این مجموعه کنزالسالکین است.

٤ـ مجلس ۵۱۳۸/۱۲٦، نستعلیق با تاریخ ۱۰۲٤ ـ ۱۰۵۷ در جنگ ابن خاتون «گ ۵۰۳ ـ ۵۰۹»

۵ـ مجلس ۱۹۱۵/٦ نستعلیق ۱۰٦٦ (ص ٦۳۳ ـ ۵٤۸)

٦ـ دانشگاه تهران ۲٤٦٤/۲۹، نستعلیق تاریخ ۱۰٦۳ ـ ۱۰۷۳ (ص ۷۵۷ ـ ۷۷۸). ف. دانشگاه ۹: ۱۲۰٦.

۷ـ ملک، تهران ٦۲٤۸، نستعلیق سده یازدهم.

۸ـ رضوی ۹۵۳/۱، ادبیات (۵۹٤۲) نستعلیق سده یازدهم.

۹ـ موزه بریتانیا، Or۷۱۹۱ تاریخ ۱۱۲۰، در فهرست کنوزالسالکین آمده است.

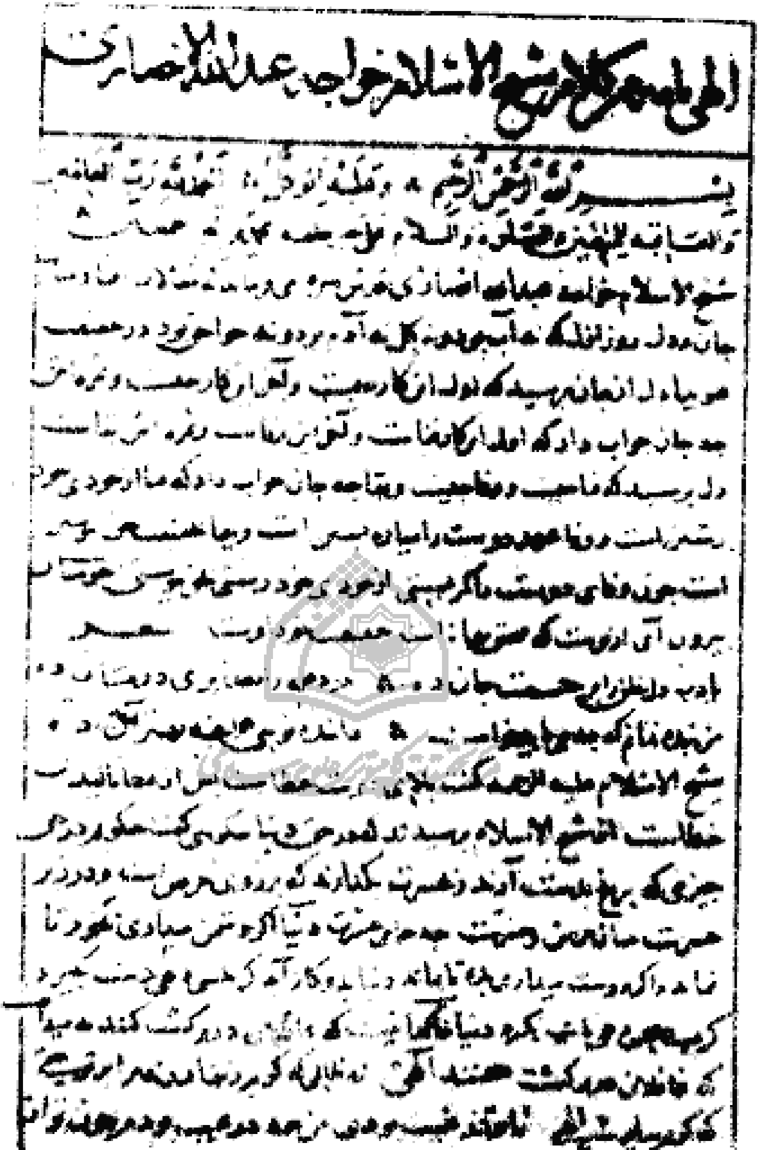
علاوه بر آنچه که نوشته شد، استاد احمد منزوی هفت نسخه دیگر تا سده سیزدهم نشان داده اند. فهرست نسخه های خطی فارسی ۲، ص ۳۳٤

۱۹ـ گنج نامه. این رساله که مجموعه ای از سخنان عارفانه با گواه از سخنان بزرگان و آیت های قرآن و پند و اندرزهای صوفیانه به نظم و نثر است، از کنزالسالکین بزرگتر است، امّا بابهای آن مشخص نیست. سرآغاز آن مانند کنزالسالکین است و باید تحریر دیگری از آن باشد با افزوده هایی از دیگران مانند حکایتی از سلطان سنجر و شعری از سعدی.

از این تحریر یک نسخه در کتابخانه ملک ۲: ٤۷۱۰ با نستعلیق ملا عبدالله فرزند عبدالرحمن یزدی زرگر(ش ۱)سدهٔ ۱۲(ص ۱۲۱ پـ ـ ۲۱۹ پ)شناخته شده است.

۲۰ـ محبت نامه.

۱ـ مراد ملا، ۱۷۹٦/۳، تاریخ ۸۵۲ که ذکر آن بارها گذشته است. این رساله در مجموعه مراد ملا زیر عنوان رسالة فی المعارف (ص ۱۹٦ ـ ۲۰۹) آمده است.



المقامه ... شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری

بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین الحمد لله رب العالمین والعاقبة للمتقین والصلوة والسلام علی محمد و آله اجمعین

از جنگ رسائل نظم و نثر کتابت شده در ۸۵۵ هجری کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران



از جنگ ۱۱۳ ـ ۱۱۱ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران

۲- پاریس ۱۳۵٦/۱۱ .S.P با تاریخ ۸۷۷ در دفتر (۲۳٦ پ). فیلم کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ۸٤۹ فیلمها ۱:٥٤۳

۳- مجلس ۳۷۰٥/۲۷، سده دوازدهم (ص ٤۲۷ - ٤۳۲) نسخه‌ها ٥:۱۹٦

٤- شیراز خانقاه احمدیه ۱٦/۲ با تاریخ ۱۲۸۰، در سه مقاله. نسخه‌ها ٥:۲۱۸

۲۱- مقولات.

۱- مراد ملا، ۱۷۹٦/۱۰ (ص ۲٦٥ - ۲٦٦) ذکر مشخصات این مجموعه پیشتر گذشته است.

۲- مجلس ۵۱۳۸/۱۲۷ نستعلیق با تاریخ ۱۰۲٤ - ۱۰٥۷ در جنگ ابن‌خاتون «گ ٥۰۷ - ٥۱۰».

۲۲- میمونه. منظور حسن‌عباسی پاکستانی آنرا در فهرست خود معرفی نموده است: این رساله در هفت باب است. بابهای یک و دو عنوان ندارد. ۳- بیان واجب و ممکن و ممتنع. ٤- در آنکه چه حکمت بود که عالم و آدم بیافرید. ٥- خدای تعالی عالم و آدم بیافرید و کواکب وعناصراربعه‌واسطه آن پیدا گردید. ٦- تطبیق آفاق بزرگ و کوچک (عالم - تن). ۷- درمقابل کردن قوتّها با ملائکه و نشانهای عالم ظاهر و باطن. میان این اثر و کلمات و رساله دل و جان مشابهت‌هایی وجود دارد اما این ابواب در هیچکدام از آن دو رساله نیامده است.[7]

۲۳- نصیحت‌نامه. دراین عنوان نیز همان تفاوت‌ها و اختلافات که در کلمات و مناجات‌ها دیده می‌شود وجود دارد و به احتمال بسیار آنچه ذیل نصیحت و پند گردآوری شده‌است برگزیده‌هایی است که طی قرون و اعصار بوسیله دیگران از روی آثار پیر هرات پدید آمده است.

۱- مراد ملا، ۱۷۹٦/۱۳ (ص ۲٤۸ - ۲٥٥) که «من مقالاتة فی الموعظة لنظام الملک طوسی» نام دارد.

۲- بایزید ولی الدین ش ۱۸۱۹، سده نهم. فیلم دانشگاه تهران ٤٤۱ (ص ٤۸)

۳- بادلیان C۳۷/۳ نوشته حیدرعلی فرزند بابا، تاریخ ۹۲۱ به عنوان نصیحت و پند، فیلم دانشگاه تهران ۱۱٤٦. فیلمها ۱:٥۷۰

٤- قاهره، دارالکتب ٦۳/۲، تصوّف فارسی طلعت. نستعلیق زیبای محمد فرزند علی رومی تاریخ ۹٤۱ «گ ۱٦ - ۲۰» زرین.

مجلس ۲۳٦٤/٦ فهرست نشده، نوشتهٔ ۹۷۲ (ص ٥۹) نسخه‌ها ٥:۱٥۹[8]

۲٤- واردات.

۱- مراد ملا، ۱۷۹٦/۱۱ که ذکر این مجموعه پیشتر گذشته است این رساله در این مجموعه «ومن انفاسه الشّریفة فی النصیحة» (ص ۲٦۷ - ۲۷۳) آمده است

۲- شهید علی پاشا ۱۳۸۳/۲، «گ ۵۲ - ۶۱» مشخّصات آن بارها اعلام شده‌است.

۳- بمبئی، مجموعه رسأئل عرفانی، این رساله در آن مجموعه شماره ۵۵ است.

۴- مجلس ۵۱۳۸/۱۲۵، نستعلیق با تاریخ ۱۰۲۴ - ۱۰۵۷ در جنگ ابن‌خاتون «گ ۵۰۱ - ۵۰۳»

۵- رضوی ۹۵۳/۱ ادبیات (۵۹۴۲) نستعلیق سده ۱۱. ف. رضوی ۷: ۷۸٤

۶- مجلس ۱۹/۲ نجم (۳۹٤۸۱) سده ۱۳ نسخه‌ها ۲۰۱:۵ فیلم دانشگاه تهران ۲۷۱۹.فیلمها ۷۲٤:۱

۲۵- هفت حصار.

۱- مجلس ۵۱۳۸/۱۳۲. نستعلیق پیرامن تاریخ ۱۰۲٤ - ۱۰۵۷ شماره ۱۳۲ جنگ ابن‌خاتون (گ ۵۱٤ - ۵۱۶) این رساله با هفت اثر دیگر پیرهرات به کوشش سلطانحسین تابنده گنابادی در ۱۳۱۹ خورشیدی چاپ شده‌است.

۲۶- هفت مقاله.

بادلیان ۲۸۲۷/۳۲ در جنگ مورخ ۱۰۲۱ - ۱۰۲۳. فیلم کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ش ۱۱۵۰. فیلمها ۵۷۱:۱[۹]

از میان آثار فارسی پیرهرات آثار زیر تاکنون چاپ شده‌است.

الف- صد میدان.

۱- نخستین باراین رساله در سال ۱۹۵٤ م / ۱۳۳۳ خ به همّت سر. ژ. بورکوی دانشمند و محقق فرانسوی که مطالعات بسیاری درباره پیرهرات انجام داده است، بر اساس دو نسخه مجموعه شهید علی پاشا و نسخه کتابخانه‌ملّی پاریس درمجله مؤسسهٔ باستانشناسی شرقی فرانسه که در قاهره منتشر می‌گردید چاپ شد.

۲- شادروان استاد عبدالحی حبیبی، استاد دانشگاه کابل، باردیگر همان چاپ را با تصحیحات و حواشی به مناسبت بزرگداشت نهصدمین سال درگذشت خواجه عبدالله انصاری که در کابل و هرات در سال ۱۳٤۱ هجری شمسی برگزار گردید چاپ و منتشر کرد.

۳- چاپ حاضر که با استفاده از سه نسخه کهن این اثر انجام شده‌است.

ب- طبقات الصوفیه.

۱- این اثر خواجه عبدالله انصاری نخستین بار با استفاده از سه نسخه شناخته شده با تصحیح و حاشیه استاد عبدالحی حبیبی به مناسبت سال بزرگداشت جهانی خواجه عبدالله انصاری (۱۳٤۱) در کابل چاپ و منتشر گردید.

۲- باردیگر نگارنده این کتاب را با استفاده از پنج نسخه موجود در سال ۱۳۶۲ منتشر کرد.

ج- نخستین بار رساله‌های ۱- دل و جان ۲- کنزالسالکین ۳- واردات ٤- قلندرنامه ٥- هفت حصار ٦- محبت‌نامه ۷- مقولات ۸- الهی‌نامه، به کوشش سلطانحسین تابنده گنابادی در سال ۱۳۱۹ خورشیدی در تهران منتشر گردید. گفتنی است که بسیاری از آنچه پس از آن تاریخ شناخته شده است درآن روزگار شناخته نبود و نسخ مورد استفاده ایشان بر نسخه‌های شناخته شده متأخر است.

این رساله‌ها در مجموعه حاضر با استفاده از نسخه‌های کهن موجود بار دیگر منتشر می‌گردد.

د- استاد گرامی محمّد شیروانی رساله شماره یک از مجموعه حاضر را در سال ۱۳۵۲ در سلسله انتشارات بنیاد فرهنگ ایران با استفاده از نسخه مجموعه مراد ملا تصحیح و چاپ کردند.

هـ- کلمات پیر هرات. استاد ارجمند دکتر محمد جواد شریعت، مجموعه‌ای از کلمات قصار و مواجید و اشعار پیرهرات را زیرعنوان کلمات پیر هرات در تهران به چاپ رسانده‌اند.

و- مناجات. مجموعه‌های مختلفی از مناجاتهای پیرهرات ازدیرباز به گونه‌های مختلف بارها در تهران چاپ شده است.

ز- مجموعه حاضر جامع‌ترین چاپی است که از رسایل پیر هرات انجام می‌شود.

***

پیر هرات، خواجه عبدالله انصاری (تولد ۳۹٦، وفات ٤۸۱ هجری) که در تاریخ تصوّف به عنوان یك عالم الهی و عارف ربّانی جایگاهی ارجمند دارد، از نظر ادبی نیز از چهره‌های درخشان، پیشاهنگ و مبدع به شمار می‌آید. آگاهی و سلطهٔ او بر لفظ و معنی و تفسیر کلام الله مجید، حدیث و علوم دینی و دانش ژرف ادبی -تازی و دری- در طبع و ذوق و حافظهٔ شگرف و دقیق او با زهد و تجربه‌های عرفانی ارزشمند درآمیخته و رنگ و بوی خاص به آثار او در زمینه‌های گوناگون بخشیده است.

قلمرو آثار خواجه عبدالله انصاری از وعظ و خطابه و تذکیر و تفسیر و حدیث و کلام تا اخلاق و عرفان و معارف الهی و بیان اسرار و تعالیم طریقت و ترجمهٔ حال و نقد اقوال مشایخ صوفیه، گسترده است. در هر میدان از این میدانها او را سواری توانا بر سمند سخن و آشنا با فنون ادب و قواعد بلاغت می‌یابیم که آگاهانه در تغییر و تحوّل شیوه‌های نثر می‌کوشد تا راه‌های نو فراروی آیندگان بگشاید. این تلاش و جستجو نه تنها در آرایش نثر و بهره گیری از سجع و قرینه و توازن و جناس و کاربرد صنایع ادبی دیگر دیده می‌شود بلکه در آمیزش نثر و شعر چه در حوزهٔ صورت و چه در پهنه معنی و طرح و قالب‌های ادبی متناسب با معنی‌ها و مضامین نیز مشاهده می‌شود. مجموع این عوامل، پیرهرات را تا مرتبهٔ پیشاهنگ در تاریخ

تحوّل نثر فارسی دری ارتقاء می‌بخشد. شناخت درست جایگاه او در تاریخ ادبی، آنگاه روشن می‌شود که فاصله زمانی دوران حیات او را با دوره رواج و اوج نثر آراسته و فنی (سده‌های ششم و هفتم هجری) در نظر آوریم.

نگارنده پیش از این در مقدمهٔ طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری به تفصیل درباره دورهٔ زندگانی پیر هرات، استادان و مشایخ و سوانح عمدهٔ حیات او و آراء و عقاید عرفانی و ویژگی‌های مختلف طبقات الصوفیه سخن گفته است و تکرار آنهمه را در اینجا بایسته نمی‌داند، بنابراین در مقدمه رسائل فارسی او برآنست که درباره ویژگی‌های نثر خواجه عبدالله و شکل و محتوای این آثار، چنانکه در آن مقدمه بر عهده گرفته بود، فراخور دانش و دریافت خویش سخن بگوید و جایگاه او را در تاریخ ادبی بنماید.[۱۰]

مطالعات سبک شناسی و بررسی‌های تحوّل نثر، نشان داده است که نثر فارسی از قرن ششم هجری به بعد، به دنبال تکامل فنّی شعر فارسی، وارد اغراض شعری می‌شود، یعنی نویسنده وزن و آهنگ را با بهره گیری از روش‌های تسجیع و تجنیس در نثر ایجاد می‌کند واز انواع صنایع لفظی و معنوی که در حوزه کار شعر است برای آرایش کلام استفاده می‌کند و در گامهای بعدی وارد مضامین شعری چون وصف و مدح و رثا و مانند آن می‌گردد.

سیر این تحوّل از نثر مرسل تا مرسل عالی و از شیوهٔ ایجاز و مساوات در لفظ و معنی تا نثر فنّی و متکلّف و پیش‌گرفتن روش اطناب و بیرنگی معنی درهزارتوی بازیهای بسیار پیچیده و فنّی الفاظ، داستان جداگانه‌ای دارد که استادان فنّ بدان پرداخته اند.[۱۱]

پیشینه گرایش به سجع و قرینه سازی درنثر فارسی تا ظهور خواجه عبدالله انصاری به دیباچه ها و خطبه های کتب محدود می‌شود چنانکه در الابنیه عن حقایق الادویه حکیم موفق هروی و زادالمسافرین ناصر خسرو قبادیانی بلخی و سیاستنامهٔ خواجه نظام الملك توسی و امثال آن‌ها دیده می‌شود. این دیباچه ها نه تنها از نظر کمیّت سجع ها و قرینه ها بسیار کوتاه است بلکه ازنظر فنّی نیز درهمین موارد اندك ، قرینه های سجع بیشتر برقافیه واحد که غالباً (ـان) و (ـار) و یا تکرار افعال و روابط است گذاشته شده است که خود نشان دهنده سادگی و آغازین بودن آنهاست.

شادروان ملك الشعراء بهار، پیرهرات را به دلیل تصنیف و تألیف کتب و رسالاتی که سراسر مسجّع است نخستین سجع‌پرداز زبان فارسی می‌داند، قطعات مسجّع او را به آن دلیل که بیشتر قرینه های آن مزدوج و مرصّع و مسجّع است نوعی از شعر می‌شمارد و میان آنها و ترانه های هشت‌هجایی و قافیه دارعهد ساسانی که مانند برخی از سجع های پیر هرات

سه لختی است همانندی جستجو می‌کند.[۱۲]

استاد دکتر حسین خطیبی، آثار خواجه عبدالله را از نظر سجع‌پردازی به دو سبک متمایز تقسیم می‌کند: «آثاری که کاملاً به شیوه جمل قصار صوفیان و به همان طریق و با اسلوبی نزدیک به شعر، ابداع شده و در آن سجع در قرائن متوالی به کار رفته است، با این تفاوت که قرینه‌ها معمولاً به اسلوب نثر قدیم پارسی کوتاه و بنای سجع‌ها همچنان بر لغات و کلمات پارسی نهاده است. تکرار افعال و روابط نیز معمولاً به همان روش قدیم به کار رفته است و چنانکه می‌دانیم قسمتی ازین جمل به واسطه کمال ایجاز و احتواء بر معانی کلّی، اینك به عنوان مثل در زبان فارسی رایج است و بعضی دیگر نیز با همین مختصات ممکن است در مجرای امثلهٔ سایره قرار گیرد. در قرن هفتم هجری سعدی همین سبك را، بدون التزام سجع در کلیهٔ قرائن، در جمل قصار خود با شیوه‌ای روان‌تر و فصیح‌تر به کار برده است»

«نوع دوم نمونه هاییست که در آن قطعات کلام از حیث معنی به یکدیگر پیوسته و به هم معطوف است، چنانکه می‌توان آنرا از نظر توالی معنی از مقولهٔ نثر به شمار آورد. در این نمونه‌ها نیز معمولا سجع با همان مشخصات که در نوع نخست دیدیم در اکثر قرائن به کار می‌رود و به ندرت در بعضی موارد، به توازن و ازدواج اکتفا می‌شود. این نوع را بیشتر در حکایات و توصیفات او درمی‌یابیم که می‌توان آنرا نخستین اثر «فنّ مقامات» در نثر فارسی دانست...»[۱۳]

در همین کتاب، فنّ نثر، ممیزات دیگر سجع‌ها ونثر پیرهرات در مقایسهٔ با مختصات سجع دیباچه‌ها اینگونه برشمرده شده است: «نخست حذف مشترکات: چنانکه در بعضی از قطعات فعل یا رابطه به قرینه حذف می‌شود و گاه مانند قطعه شعر سجع در آخر قرینه دوم وچهارم می‌آید و گاه مانند رباعی در آخر قرینه اول و دوم وچهارم و گاه نیز هر قرینهٔ سجع به صورت مستزاد قطعه‌ای کوتاه درپی دارد که در آن نیز سجع خاصی به کار می‌رود.»

« دوم، عطف نشدن قرائن به یکدیگر جز در مواردی معدود در کمال توازن و مراعات تناسب وزن، گاه تا حد هجایی کامل. سوم پاره‌ای تکلّفات لفظی برای مراعات سجع با تقدیم و تأخیر کلمات و مقدّم داشتن فعل در بعضی از قرائن و آوردن معانی ضعیف و سست برای گنجانیدن سجع و به کار بردن لغات وترکیبات عربی درحدی وسیعتر از آنچه در نثر این دوره معمول بوده است. چهارم، استعمال سجع همراه با دیگر صنایع بدیعی مانند جناس و ترصیع

و عکس در بعضی از قطعات.

پنجم استعمال سجع در معانی و مضامین و توصیفات شعری همراه با تخیلات و استعارات و کنایات و ترکیبات خاص شعر...

«ظاهراً خواجه عبدالله انصاری نخستین نویسنده‌ای است که نثر فارسی را در بیان معانی شعری با تمام مشخصات و تکلفات آن به کار برده است. در این قبیل آثار نثر او عبارت است از قطعاتی متقابل و متوازن که در آن فقط در مواردی معدود برای ربط افکار و معانی ممکن است قطعه ای بدون قرینه در رشته کلام آورده شود...»[۱۴]

علاوه بر اینها باید افزود که پیر هرات از آیات و احادیث نیز در قرینه های سجع بسیار استفاده کرده است و این امر با توجه به به اقتباس آیات و احادیث در نثر فارسی تا دورهٔ خواجه عبدالله انصاری با چنین پیمانه‌ای و با مراعات دقایق خاص فنّی سابقه نداشته است، زیرا در گذشته آیات و احادیث در ضمن نثر به عنوان شاهد و سند یا به گونه ای که تأئید مطالب پیش گفته باشد، درج می‌شده است و به جنبه‌های زیبایی و آرایش کلام توجهی به عمل نمی‌آمده است. یکی از علل عمدهٔ این کار، دشواری پیوند میان دو زبان و در عین حال توجه به معنی و حفظ زیبایی و آراستگی کلام است که برای فارسی زبانان آسان نبوده است در حالیکه برای نویسندگان عرب انجام چنین کاری مستلزم مهارت و رعایت دقایق فنّی خاص نیست.

همچنین پیرهرات در زمینه استعمال شعر در نثر فارسی و مراعات مناسبت های مختلف راهگشای آیندگان بوده است یعنی وی در عین ایجاد پیوندهای فنّی میان شعر و نثر و استفاده از آن در تکمیل معنی و توصیف و تأئید و نظیره سازی و مانند آن دایره استعمال آنرا که پیش ازین تنها برای تأکید و استشهاد به کار می‌رفت، گسترش داد و همینطور از انواع قالب‌های شعر فارسی در رسائل خویش برای بیان معانی گوناگون و متناسب با ساختمان رساله ها که هریك دارای ویژگی خاص است استفاده کرده‌است.

با توجّه به تاریخ تطوّر نثر فارسی و دورهٔ زندگانی خواجه عبدالله انصاری و آثار او، باید وی را پدیدهٔ استثنایی به شمار آورد زیرا آنچه را که او در نثر فارسی در سده پنجم هجری انجام داد پیش از او سابقه نداشت و پس از او نیز تا اواخر سده هفتم نظیری نیافت.

پیش از این از گفته شادروان ملک الشعراء بهار و استاد دکتر خطیبی نقل کردیم که سجع در نثر فارسی تا ظهور خواجه عبدالله انصاری به دیباچه ها و خطبه های کتب محدود می‌شد و کتابی سراسر مسجع یا در کمیّتی بیشتر از دیباچه ها وجود نداشته است، بنابراین کاربرد

سجع و ترصیع و موازنه و تجنیس را درپیمانه وسیع، پیش از دوران نثرفنّی به آثارفارسی پیرهرات منحصر کردیم؛ امّا ذکر دو نکته دیگر در اینجا بایسته است یکی روش تسجیع در آثار صوفیه در جملات قصار و دیگری وجود آثار منثوری که سجع درآنها محدود به دیباچه ها و خطبه ها نمانده باشد.

عمده‌ترین کاربرد سجع در آثار عرفانی در جملات کوتاهی دیده می‌شود که از نظر محتوی قابلیّت تفسیرپذیری گسترده دارد و اسرار و رموز این طایفه را در دو یا سه جمله که دارای سجع و قرینه است، بیان می‌کند و در متون عرفانی غالباً «اشارت» خوانده می‌شود که این نام به نوعی رمزآمیزی و تفسیرپذیری آنرا نیز دربردارد و ظاهر آن به گونه ایست که عامّه و اهل شرع بر آن ایراد نمی‌توانند گرفت؛ امّا مخاطبان حقیقی، از آن معنی دیگری دریافت می‌کنند. اینگونه اشارات و جملات که بسیاری از آنها به سبب ساختمان لفظی و برخورداری از سجع و وزن و سادگی ظاهری از محتوای پس ژرف برخوردار است، قابلیّت ماندگاری در حفظ را نیز در حد اعلی داراست و در شمار جملات جاودانه در میان اهل اشارت است، از نظر لفظی و ساختمان جمله و قرار گرفتن واحدها نیز به گونه ایست که جابجایی الفاظ موجب خلل در معنی آنها می‌شود. از مجموع این خصوصیات می‌توان نتیجه گرفت که تا چه اندازه این اشارات از پیچیدگی فنّی در عمق برخوردار است و لذا آنجا که بنای کلام بر اشارت و ابهام است ناچار فشرده و کوتاه بیان می‌شود و این فشردگی و کوتاهی عمیقاً با فشردگی مفاهیم و معانی مندرج درآنها مرتبط است.

ویژگی برجسته دیگر این جملات درنوعی غافلگیری ناشی از قرار دادن معانی متضاد رویاروی یکدیگر است که نه تنها بر زیبایی آنها می‌افزاید بلکه قبول خاطرها را نیز بر می‌انگیزد و آنگاه که از امکانات سجع و قافیه و موسیقی در اینگونه جملات و اشارات استفاده می‌شود، ایجاز و فشردگی و ایهام و ابهام را به اوج دست نیافتنی هنری ارتقاء می‌دهد.

ازنظرتاریخ اجتماعی علّت رواج اینگونه جملات در گفتار و آثار صوفیه، عدم درک درست و صحیح عامّه واهل ظاهر است که گویندگان آنها را عرضهٔ طعن و لعن و طرد و ردّ مخالفان قرار می‌داده است که با مرور زمان درمیان اهل طریقت به صورت رمزی و حفظ اسراری درآمده است که تنها با ذوق و کشف که مخصوص خداوندان معرفت است دریافته می‌شود. اعمال این شیوه در بیان رمزی و اشارات وار اسرار موجب شده است که صوفیه درپرداختن این گونه اشارات حداکثر دقّت و ظرافت را درانتخاب الفاظ و عبارات به کاربرند تا مورد

اعتراض و ردّ مخالفان قرار نگیرند. بدین سبب در کهن ترین متون عرفانی تا جدیدترین آنها ازینگونه جملات بسیار می‌توان یافت.

در آثار عرفانی فارسی پیش از خواجه عبدالله انصاری مانند شرح تعرّف و ترجمه رساله قشیریّه و کشف المحجوب هجویری غزنوی، اقوال مشایخ ازین ویژگی برخوردار است؛ امّا کشف المحجوب ازین نظر با دو کتاب دیگر تفاوت دارد.

درین کتاب استعمال سجع و موازنه به جملات قصار و اشارات مشایخ محدود نمانده است بلکه در غیر این موارد نیز بسامد بالایی دارد و مواضع و موارد دیگر را نیز در برمی‌گیرد چندانکه می‌توان گفت هجویری در کاربرد سجع و موازنه قصد خلق اثری با ویژگی‌های خاص ادبی دارد و از حدود شیوهٔ رایج نثرنویسی پای فراتر می‌نهد.

علاوه بر متون عرفانی در میان آثار منثورفارسی دواثردیگر که هر دو به حوزه ترجمه و تفسیر کلام‌الله مربوط می‌شود سراغ داریم که نویسندگان آنها آشکارا به سجع وزن و قرینه دست یازیده‌اند. نخستین اثر که «ترجمه آهنگین قرآن» نامیده شده است، بنا بر تحقیقی که مصحّح، شادروان دکتر احمدعلی رجائی بخارایی در ویژگی‌های لغوی وصرفی و نحوی آن انجام داده‌اند از تألیفات سدهٔ چهارم هجری است. مترجم این اثر با تصرفاتی که در ساختمان جملات فارسی به هنگام ترجمه قرآن کریم انجام داده است، سعی کرده است بدون آنکه از معانی الفاظ قرآن مجید دور افتد، آیات کلام‌الله را با جملات آهنگین به زیور ترجمه بیاراید و نوعی وزن و قافیه را در ترجمه التزام کند، آنجا که وزن به سبب مراعات معنی الفاظ آیات تغییر می‌کند قافیه و ردیف آخر قرینه‌ها را حفظ می‌کند.[۱۵]

کتاب دوم **«تفسیر نسفی» نام دارد که نوشتهٔ** ابوحفص نجم الدین عمر نسفی (۴۶۲-۵۳۸) است. نسفی در بخش‌هایی ازین کتاب چه هنگام ترجمه و چه در تفسیر به سجع و موازنه و ترصیع و جناس توجه کرده است و درپاره‌ای ازموارد جملات مسجع او وزن عروضی کامل دارد. در سجع‌ها نیز برخلاف کتاب نخستین، قوافی سجع گاه در ارکان مختلف یکسان است و گاه رکن‌ها دوبدو با یکدیگر هم قافیه‌اند و بعضی ارکان کوتاه و بعضی طولانی. مطالعه و بررسی این تفسیر نشان می‌دهد که نویسنده، آگاهانه درپی آنست که از امکانات فنی و اغراض شعری در تفسیر خویش استفاده کند و به اعتقاد مصحّح محترم آن آقای دکتر عزیزالله جوینی «شعری بیافریند به مثابه نثر و نثری همپایهٔ شعر»[۱۶]!

وجود این دو اثر یکی پیش از پیر هرات و دیگری بعد از او، نشان می‌دهد که در ادب فارسی پیش از آنکه شعر وارد مراحل فنّی شود بر خلاف ادب تازی کوششی در راه پدید

آوردن آثاری که در آنها سجع و قرینه و موازنه به کار رود به عمل می‌آمده است و تا هنگامی که امثال این آثار شناخته نشده است درباره کیفیّت تحول نثر فارسی با قاطعیت نمی‌توان اظهار نظر کرد.

نکته دیگری که درین مقام باید توضیح داده شود، تعیین حدود تأثیر پذیری نویسندگان فارسی‌زبان از جمله خواجه عبدالله انصاری است از نویسندگان عرب. در اینکه پیرهرات با شعر و ادب عربی آشنایی عمیق داشته است، تردیدی نیست واین موضوع نه همان با اشارات صریح منابع همزمان یا پس از روزگار خواجه عبدالله انصاری تأئید می‌شود بلکه با تألیفات او به زبان عربی مانند منازل السائرین و اربعین فی الحدیث و ذم الکلام و علل المقامات و کتاب القدریه و امثال آن، و سرودن شعر به زبان عربی و از برداشتن هزاران بیت شعر از شعرای عرب نیز تأئید می‌شود.[17] همچنین می‌دانیم که نثر عربی در سده چهارم هجری از نظر فنی به اوج تعالی خویش دست یافته بود. آیا با این قرائن می‌توان گفت که خواجه عبدالله انصاری، تحت تأثیر این آشنایی، پیش از آنکه زمینه تاریخی تحول، در نثر فارسی پدید آید به تصنیف آثاری به شیوه و روش آنان دست یازیده است؟ وجود آثاری که کم و بیش درآنها از روشهای تسجیع و تجنیس و موازنه استفاده شده است، قبل و بعد از خواجه عبدالله و آنچه که پس از سده ششم در ادب فارسی دری روی داده است تبیین موضوع را دشوار می‌سازد. علاوه بر آن می‌دانیم که پیر هرات در سراسر عمر از برگزاری مجالس وعظ و تذکیر و خطابه دست نکشید، آشنایی و اشتغال دیرین او با فنّ خطابه و وعظ و لوازم و باریکی‌های این کار که از بارزترین ویژگی‌های آن، چنانکه نجم‌الدین رازی در مرصاد العباد ،بازنموده است سجع پردازی درکلام است،[18] بدون تردید این عوامل در شیوه نگارش رسائل فارسی او که گاه به همان سبك و سیاق انشاء شده است تأثیری اساسی داشته است و بر این‌ها آشنایی و دمسازی او با مواجید و اشارات و کلمات مشایخ تصوف و تفسیر و نقد او این اشارات و رموز را برای مریدان، چنانکه در موارد متعدد در طبقات الصوفیهٔ او آمده است باید افزود. نه تنها مؤلف تاریخ هرات، عبدالرّحمن عبدالجبار فامی نیکوی زبان و عبارات او را مشهورتر از آن می‌داند که به حجّت و برهان نیازمند باشد[19] بلکه ابوالحسن باخرزی توانایی او را در وعظ و خطابه و شدّت تأثیر کلام او را به هنگام وعظ و خطابه در صید دلهای مردمان و پاك شدن گناهان آنان به یمن موعظت او می‌ستاید و سحر کلام او را با خطیب معروف عرب، قس بن ساعده، مقایسه نموده و می‌گوید: «اگرقس بن ساعده سخنان و الفاظ او را می‌شنید هیچگاه در سوق عکاظ خطبه

نمی‌کرد.»[۲۰] بی تردید بیشترین تأثیر کلام او از روش خاص سخن آرایی او که به قول مؤلف مقامات خواجه عبدالله بی‌تکلّف بر سجع راست می‌آمد، ناشی می‌شده است، گرد آورنده مقامات سخنان پیر را در رسائل که عبارت از مجموعه حاضر است و مناجاتهای او به عنوان شاهد مدعای خویش ذکر می‌کند.[۲۱] چنانکه پیشتر گفته شد بزرگترین امتیاز خواجه عبدالله انصاری در تغییر شیوه نثر فارسی، توانایی وی بر سرودن شعر به دو زبان عربی و فارسی است، او خود مجموع اشعار تازی خویش را که مردم در زمان حیات وی از آن نسخه برداشته بودند شش هزار بیت، بر وزن درست و راست می‌خواند.[۲۲]

از همه این موارد که بگذریم علاوه بر دقایق فنّی کلام و توانایی‌های پیر هرات در بهم پیوستن معانی در قالب جملات مسجّع و مرصّع و آهنگین در رسائل فارسی او، در طبقات الصّوفیه و برخی از رسائل اشاراتی صریح بر اراده و قصد آگاهانه پیر هرات در آرایش سخن بر نمطی دیگرگون و متفاوت با پیشینیان وجود دارد که بررسی و تحلیل آنها جنبه‌های مختلف ابداع و آفرینش ادبی و خاستگاه کلام او را روشن می‌کند که از آن جمله در اشارت به تأثیر سخن خویش و در مقایسه با سخنان حسین منصور حلاّج در طبقات الصوفیه می‌گوید: «من سخن می‌گویم به از آن که او می‌گفت و عامّه می‌باشند امّا انکار نمی‌آرند... با سخن من نوری است که مرد مستمع پیش آن درمی‌شود و می‌پندارد که آن خود مایهٔ اوست، نیست که آن نور سخن است که در زندگانی می‌رود[۲۳]».

اشارت فوق علاوه بر تضمن پاره‌ای از مناجات‌های شطح گونهٔ پیرهرات که با سخنان حلاج سنجیده شده است مفهوم باریک مقتضای حال و مقام و تناسب کلام را با طاقت و ادراک مستمعان نیز در بردارد، غالب این سخنان چنانکه پس از این درباره آنها از نظر شکل و محتوا بحث خواهد شد مسجّع و موزون است و از رابطهٔ تنگاتنگ لفظ و معنی برخوردار، که مستمع را با خود می‌برد و شنونده آنرا مایهٔ خویش می‌شمارد قول ابن رجب را درباره تأثیر کلام او تائید می‌کند. بند دیگری از مناجاتهای خواجه عبدالله انصاری که در طبقات الصوفیه و رسائل آمده است خاستگاه حقیقی این سخنان را نشان می‌دهد:

«الهی، حطیئه بر شعر می‌گریست و سفیان عیینه بر حدیث، و من بر آنچه بر جان و زبان من می‌باریدی، پیوسته حثیث»[۲۴] بدینگونه متوجه می‌شویم که در کلام پیر هرات به صورت ناخودآگاه، الهام‌ها و دریافت‌ها و مواجید و مناجات با دانش و آگاهی و توانائی خدادادی و اکتسابی او بهم می‌پیوندد و نثر او را از نظر صورت و معنی به بیشترین حدّ تأثیر و زیبایی تعالی می‌بخشد که در تمام موارد جانب معنی در عین آراستگی صنعتی نثر محفوظ

می‌ماند.

در رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری اشارات صریحی است که بروقوف وآگاهی وقصدواراده‌او بر بنای سخن‌آراسته ومشحون‌از صناعت دلالت دارد که عمده‌ترین مورد آن مقدمه رسالهٔ «محبت‌نامه» اوست که آنرا به تقاضای خواستاران و هواداران این شیوه سخن آرایی نوشته است و به مهتری که از طریقت بهره دارد و در حقیقت دیده‌ای گشاده و فضلش بی‌قیاس است و پیرهرات با آنکه از او نام نمی‌برد او را ناقد بصیر می خواند، عرضه می‌کند:

«... پس ازین درویش درخواستند و گفتند که: ما را برین معنی تحفه‌ای باید از انفاس [تو] و رایحه‌ای از ارواح و کاس تو، و سمنی از چمن باغ تو و نوری از شمع و چراغ تو. جواب گفت: هر چند جیحون معانی ما عیون‌حیاتست و بیر جوهر و دُرّنجاتست، و از عالم تحقیق است و سخنان ما چون سخنان بابلیان دقیق است؛ لیکن خویش را تکلیف کنیم و تصنیفی ظریف تألیف کنیم و سخنی چند گزینیم از واقعات این کوی، و سوسنی چند چینیم از طرف این جوی.

چون این عزیمت حقیقت گشت، خواست که قالب صناعت وی برپای ماند و مرجان عبارت وی بر جای ماند. با دوست مباشرت کرد و با همّت مشاورت کرد. پس طلب کرد میان صغیر و کبیر تا کیست ناقد بصیر. نشان داد بدان ساحت محروس و راحت مأنوس و منبع افضال و مرفع اقبال به مجلس فلانی، چه آن مهتر از طریقت بهره‌ای آماده دارد و در حقیقت دیده‌ای گشاده، در فضایل بی‌قیاس و در شمایل شرف را اساس و سرّ او بر انوار حق‌شناس تا آن مهتر به چشم نیك مطالعه کند و از نظر او این عبارت عمارت یابد و این کلام نظام...»[۲۵]

○ ○ ○ ○ ○

مواضع سجع و قرینه در رسائل پیر هرات

سجع و قرینه از ویژگی‌های عمده نثر خواجه عبدالله انصاری در رسائل فارسی اوست که به صورتهای مختلف و در مواضع گوناگون و بیان معانی متنوّع به کار رفته است. گسترده‌ترین میدان کاربرد سجع، حوزه مناجاتهای اوست که سراسر مسجّع است. این خصوصیت حتی در رساله هایی مانند «چهل و دو فصل ـ رساله شماره ۱» که مبتنی بر بیان مسائل اخلاق عملی و ترجمه حال مشایخ و اشارات و رمزهاست و بنای آن بر سادگی و بی‌پیرایگی نهاده شده است، نیز دیده می‌شود. یعنی هر جا که پای مناجات در میان می‌آید،

سجع و قرینه و موسیقی مناجات‌ها آغاز می‌شود. در همین رساله مواضع دیگری مانند پند و موعظه و تنبیه و تحذیر و نکته‌های عرفانی، حکمی و اخلاقی نیز با جملات مسجع بیان شده است و براین‌ها جملات قصار و شطح گونه‌ها را نیز باید افزود.

آغاز تمام رساله‌ها مانند دیباچه‌های آثار منثور پیش از عهد پیر هرات، مسجع است. در میان رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری رساله‌هایی، مانند محبت‌نامه و کنزالسالکین سراپا مسجّع است. در اینگونه موارد مجموعه‌ای از انواع سجع و قرینه و موازنه را در کمیّت و کیفیّت مختلف می‌توان یافت. فنّی‌ترین و آراسته‌ترین موارد سجع را که با عناصر شعری و اغراض و معانی شاعرانه آمیخته است در توصیف‌های او می‌توان دید با این وجود همین وصف‌ها در قیاس با اوصاف مشابه در ادوار بعد، از تعادل و توازن درخور لفظ و معنی برخوردار و از قرینه‌سازی‌های پیچیدهٔ داخل ارکان سجع و تکلّفات دیگر بدور است.

از مواضع دیگر کاربرد سجع، حکایات معدود مذکور در رسائل است که صاحبنظران آنرا نوعی از مقامات یا تقلیدی از آن شمرده‌اند. در اینجا نیز کلام او از کیفیت متعادل وصف‌ها برخوردار است و علاوه بر آن برخلاف حکایات مقامات از معنی و پیام و تحقیق و عرفان و پند سرشار.

شماری از سجع‌های او در داخل قرینه‌ها با صنعت تجنیس که هماوایی موسیقایی بیشتری بدانها می‌بخشد و دیگر صنایع لفظی، همراه است. از نظر معنایی نیز بخشی از سجع‌ها برپایه تناسب و تقابل معنایی بنا شده است که به زیبایی هنری آن‌ها افزوده است، این شیوه بیشتر از هرجای دیگر در کنزالسالکین و در بابهای مناظره شب و روز و عقل و عشق به کار گرفته شده است.

بنای سجع و قرینه بر آیات و احادیث و جملات و کلمات عربی، فنی‌تر از گونه‌های دیگر سجع در آثار خواجه عبدالله است زیرا ایجاد پیوند لفظی و معنایی میان الفاظ فارسی و عربی به سبب ساختمان دو زبان، مراعات قواعد فنی‌تری را اقتضا می‌کند به سبب همین دشواریها گاهی رابطهٔ معنایی در اینگونه سجع‌ها چنانکه آقای دکتر خطیبی بدان اشاره کرده‌اند، ضعیف می‌شود؛ امّا در سایر موارد انشاء قرینه‌های فارسی به گونه‌ای صورت می‌گیرد که با معنی قرینه عربی کاملاً تطبیق می‌کند و از نظر لفظی نیز کمیّت هجایی قرینه‌های فارسی با قرائن عربی برابر است.[۳۶] مراعات این دقایق در قرائن متوالی شگفتی خواننده آشنا با دشواریهای این کار را برمی‌انگیزد و نثر او درین موارد به اشعار ملمّع مانندهتر است. درغالب اینگونه سجع‌پردازی‌ها قرینه نخست فارسی و قرینه بعدی عربی است.

۱ ـ سجع مناجات‌ها.

پیش از این در مقدمه طبقات الصوفیه دربارهٔ مناجاتهای خواجه عبدالله انصاری و تفاوت های موجود میان مناجاتهای طبقات الصوفیه و رسائل خواجه عبدالله انصاری به‌اجمال اشارت کرده و بحث مفصّل را به‌فرصت بعدی باز گذاشته بودم.[۴۷] اینک که بحمدالله تصحیح و چاپ مجموعه رسائل فارسی او سرانجام یافته است جا دارد که به مناجاتهای پیر هرات که بیشتر از سائر آثارش در ادوار مختلف میان عموم مردم شهرت دارد، از جوانب گوناگون پرداخته شود.

در مناجاتهای خواجه عبدالله انصاری سجع و آهنگ با معانی عرفانی و احوال روحانی، دست در آغوش یکدیگر کرده‌اند و اشتمال برین خصوصیت به علاوه کوتاهی و فشردگی موجب شده است که خواندن آنها صاحبان دل را ذوق وحال بیفزاید و آنرا سخن دل و زبان خویش بدانند و هرکس فراخور احوال خویش از آن‌ها بهره گیرد و از برکند و یا در دفتر بنویسد و چه بسا که شورحال مناجاتها، خواننده و نویسنده را برآزمون طبع و ذوق برانگیخته و با توجه به طرح و ساخت و محتوی مناجاتها، چیزهایی بر آن افزوده و یا به مقتضای زبان زمانه خویش تغییراتی در واژگان مناجاتها داده باشد.

در مجموعه رسائل فارسی پیر هرات که اینك پیش روی خواننده قرار دارد، بسیاری از مناجاتها در رساله های مختلف با تغییراتی نسبی در الفاظ و واژگان و گاه با تغییرات کمی در عدد رکن ها تکرار شده است. کمترین نتیجه سنجش این مناجاتها با یکدیگر، پی بردن به تغییرات درسطح واژگان، روساخت و کمیّت ارکان و گاه تغییرات محتوی آنهاست. به همین سبب تا آنجا که مقدوربوده است، موارد اختلاف برای تأمل خواننده صاحب ذوق بازنموده شده است

مقایسهٔ یك بند از یک مناجات که در چندین رساله آمده است و در زیر نقل می‌شود، انواع اینگونه تصرّف ها و تغییرات را بخوبی نمایان می‌سازد:

۱ ـ الهی، به طاعت فرمودی وفا آن نگذاشتی / و از معصیت نهی کردی و بر آن داشتی

۲ ـ الهی گفتی مکن و برآن داشتی / و فرمودی بکن و نگذاشتی ۴۴۸/۸

۳ ـ الهی گفتی و بر آن داشتی / و فرمودی که بکن و نگذاشتی ۴۲۰/۵

٤ ـ الهی طاعت فرمودی و توفیق بازداشتی / و از معصیت منع کردی و بر آن داشتی / ای دیر خشم زود آشتی / آخر مرا در فراق نگذاشتی! ۳۸۹/٤

۵ - الهی، گفتی که مکن و برآن داشتی / فرمودی که بکن و نگذاشتی / ای دیرخشم زود آشتی / بنده را در ناامیدی نگذاشتی/ با ما مکن گرگ آشتی!

چنانکه ملاحظه می‌شود اینگونه مناجاتها که به سطح شطح ارتقا یافته است، بر محور یگانه ای می‌چرخد که مانندهای بسیاری از نظر طرح ساخت در رسائل فارسی پیر هرات دارد، و آن بیان کار دشوار گذار طاعت ومعصیت فرزندان آدم است که به گونه ای راه به جبراندیشی نیز می‌برد و نظیر معروف آن را که زبانزد همگان است به خاطر می‌آورد که گفت:

الهی، اگر ابلیس آدم را بدآموزی کرد گندم آدم را که روزی کرد؟ در اینگونه «مناجات - شطح ها» طرح محتوی بر تقابل عناصر عمده‌ای که در هر رکن از ردیف های ۱-۳ وجود دارد، نهاده شده است. کاتب شاهد ردیف یک که رساله پرده حجاب حقیقت ایمان را می‌نوشته است بر اساس این طرح و محتوی، پس از نوشتن آن بند، بندی این چنین برساخته است:

الهی، فرمایی که بجوی و می‌ترسانی که گریز / می‌نمایی که بخواه و می‌گویی که پرهیز!

این بند با تمام مشابهت ظاهری که با ساختار نمونه های پیشین دارد در هیچ رساله تکرار نشده است. بر آشنایان زبان و طرح مناجاتهای پیر هرات پوشیده نیست که بند برافزوده نه تنها از نظر محتوی دچار ضعف شده است بلکه ساختار لفظی آن نیز خالی از اشکال نیست. باری پس ازین بند، بند دیگری که در رساله های مختلف تکرار شده، نوشته شده است که از نظر ساختمان مشابه است، اما پیام آن متفاوت است:

الهی، گریخته بودم، تو خواندی / ترسیده بودم، بر خوان لا تقنطوا نشاندی ۵۲۳ - ۵۲۲/۱۳

نیازی به یادآوری تضاد میان این دو بند نیست و همین خود نشان می‌دهد که اینگونه تصرّفات چه مایه می‌تواند موجب تحریف و سرگشتگی ذهن خواننده شود!

نکته دیگر که ذکر آن درین مقام بایسته است، تفاوت واژگان و زبان مناجاتهای موجود در طبقات الصوفیه و رسائل فارسی پیر هرات است. علاوه بر این آشکارترین تفاوت ها میان طبقات الصوفیه و سایر آثار فارسی خواجه عبدالله انصاری تفاوت ساختمان ظاهری یا کمیّت ارکان و بندهای مناجاتهاست.

برای سنجش دقیق این تفاوتها، صرف نظر از تغییرات زبانی که محصول

همزمان سازی زبان آثار کهن‌تر بوسیله کاتبان این آثار است، دو کار می‌توان انجام داد:
۱- سنجش و مقایسه ساختمان مناجاتها. ۲- بررسی محتوی یا ژرف ساخت آنها.
بررسی محتوی تا حدود زیاد می‌تواند رهگشای پژوهنده باشد و تهیّه فهرستی از موضوعات و مسائل مطرح در مناجاتها و بررسی شیوهٔ پرداخت درونی آنها و سنجش آن با روساخت و آرایش لفظی، نتیجه‌بخش تواند بود، امّا از نظر کمیّت ارکان و عدد بندهای مناجات به نتیجه‌ای قطعی نمی‌توان دست یافت، زیرا تفاوت کمیّت‌ها میان طبقات الصوفیه و رسائل بیش از آن است که بتوان آنها را ازین نظر تحت قاعده‌ای معیّن توضیح داد.

شناخته‌ترین قالب مناجاتها که بسامد بالایی را در رسائل دارد، دو رکنی است و به سبب ویژگی کوتاهی و فشردگی و سجع و وزن، بیشتر از انواع دیگر شناخته شده و مورد نقل و حفظ قرار گرفته است. از مناجاتهای دو رکنی که بگذریم، شمار مناجاتهای سه رکنی بیشتر از چهار رکنی و پنج وشش رکنی است:

دو رکنی: الهی ما را فرا جرم مگذار / یا جرم از ما در گذار ۷۱
الهی، ضعیفم خواندی و چنین است / هر چه از من آید درخورد این است ۱۰۲
الهی، رهی را می‌خوانی و در راه چاه / اگر در افتد هم رهی را گناه! ۴۲۷
الهی، اگر کسنی تلخست از بوستانست / و اگر رهی کس نی از دوستانست ۴۵۱

سه رکنی: الهی، چون سگی را بار است/ و سنگ را دیداراست / اگر من از سگ و سنگ کم آیم عارست. ۵٤
الهی، مکش این چراغ افروخته را / و مسوز این دل سوخته را/ و مدر این پردهٔ دوخته را ۵۲۳
این ساختار همانست که مرحوم بهار آنرا با شعر هجایی پیش از اسلام یکی می‌داند.

چهار رکنی: الهی، بنده جرم کرد خسته دل و آلوده دامن شد / منادی کرم تو آواز داد که نصیب معیوبان با من شد / رحمت سبقت گرفت و فضل و کرم ضامن شد / تا لاجرم سگی آن سبع را ثامن شد. ۱۰۵
الهی، اگر کوشم که خویش را بپوشم، برهنه مانم / و اگر جهد کنم که به سعی خویش از تو چیزی یابم، بی بهره مانم / تا کلام داغ کردی، من آنچنانم / تا به کدام نام

خواندی، من آنم.

پنج و شش رکنی: الهی، چه کنم تا ترا شایم/ نه من کلید دارم که در بگشایم / به آب عنایت برآر تا شایم / بر مرکب لطف نشان تا آیم / و این دیده به دیدار بگشایم. ۳۷۹

الهی، من چه اهل خواست و درخواستم / که از ننگ بود خویش بکاستم/ سر عنایت به دست کفایت نه من پیراستم / اگر گنج عزّ در خراب عجز می‌نهی من بدین راستم / کریما، روز آخر حق خویش مخواه، چون من روز اوّل بود خویش نخواستم. ۳۸۲

چنانکه مشاهده می‌شود در مناجاتهای دو رکنی تا چهار رکنی، تمام‌ارکان هم‌قافیه‌اند. مناجاتهایی که بیشتر از چهاررکن دارد، قوافی ارکان در آنها به گونه‌های مختلف تغییر می‌کند. در ساختمان ظاهری اینگونه مناجاتها دو گونه عمدهٔ زیر دیده می‌شود:

یک دسته آنهایی است که با وجود گستردگی کمیّت، قوافی یکسان دارند و کمیّت هجاها در همه رکن‌ها یکسان نیست.

گروه دوم آن مناجاتهائیست که در عین حفظ وحدت موضوع، قوافی ارکان آنها مختلف است.

عدد نوع نخست در رسائل فارسی پیر هرات اندک است؛ امّا در طبقات الصوفیه، نمونه‌های متعددی از آن وجود دارد از گروه دوم هم در رسائل و هم در طبقات نمونه‌هایی می‌توان یافت؛ با این تفاوت که مناجاتهای طبقات الصوفیه هم طولانی‌تر از رسائل است و هم محتوای آنها متفاوت و همچنین عدد رکن‌های هم‌قافیه آنها بسیار زیاد است.

در دو مورد زیر که از نظر عدد رکن‌ها بیشترین کمیّت را در رسائل دارد و سبک مناجاتهای واعظان در آن‌ها دیده می‌شود، دو نوع ساخت وجود دارد. در اولی رکن‌ها دو به دو با هم سجع و گاه قافیه دارند و در دومی بخش نخست که خطاب به پروردگار است و شش رکن دارد، هم قافیه اند، و بخش دوم که مبتنی بر دعا و تقاضاست با یکدیگر هم‌قافیه‌اند و تنها دو رکن آخرین آن قافیه‌ای جداگانه دارد و از نظر کمیّت هجایی نیز تقریباً رکن‌ها با یکدیگر مساوی‌اند.

۱- الهی، دلی ده که در کار تو جان بازیم / جانی ده که کار آن جهان سازیم / تقوایی ده که دنیا را امام نبریم / روحی ده که از فیض تو برخوریم / دانایی که از راه نیفتیم / بینایی ده که در چاه نیفتیم / دست گیر که دست‌آویز نداریم / بپذیر که پای گریز نداریم / طاعت ازما مجوی که تاب آن نداریم / از محبت مگو که طاقت آن نداریم

/ مگو که چه کرده‌ای که در وا شویم / مپرس که چه آورده‌ای که رسوا شویم / توفیقی ده که استوار باشیم / تحقیقی ده که در کار باشیم / نگاه دار تا پریشان نشویم / به راه دار تا پشیمان نشویم / بیاموز تا شریعت بدانیم / برافروز تا در تاریکی نمانیم / تلقینی ده که ادای شرع بدانیم / یقینی ده که در خواب نمانیم / بنمای تا در روی کس ننگریم / بگشای تا بر درکس نگذریم / همه را از خود پرستی رهایی ده / همه را به حق آشنایی ده/ تو ساز که ازین ملولان شفا نیاید / تو گشادی ده که ازین بستگان کار نگشاید / با صلاح آر که نیک بی سامانیم / جمع دار که بس پریشانیم.

تنها عنصری که در تمام این بندها تکرار شده و نوعی موسیقی قافیه مانند به آنها بخشیده است (یم ـ im) است

۲ـ ای کریمی که بخشندهٔ عطایی / ای حکیمی که پوشندهٔ خطایی / ای صمدی که از ادراک خلق جدایی / ای احدی که در ذات و صفات بی همتایی /ای خالقی که راه نمایی / ای قادری که خدایی را سزایی / که جان ما را صفای خود ده / و دل ما را هوای خود ده / ما را آن ده که ما راآن به / مگذار ما را به که ومه / دیده‌ای ده که گر دشمن بیند افگار شود / و اگر دوست بیند یک دیده هزار شود.

چنانکه پیش ازین گذشت نه تنها مناجاتهای موجود در طبقات الصوفیه بسیار طولانی تر از مناجاتهای طولانی رسائل است و شمار مناجاتهای کوتاه آن کمتر بلکه اندک است، از نظر محتوی نیز با آنها تفاوت دارد. آشکارترین تفاوت مناجاتهای طولانی طبقات الصوفیه، محتوای عرفانی و شورو حال برخاسته از دریافت‌های خاص پیرهرات است که آهنگ مناجاتها را در دست دارد و پیرهرات را به سرودن و گفتن وامی‌دارد. اگر چه بنای کار بر سجع و قرینه است، به تناسب غنای محتوی، عبارات وترکیبات نیز، چون شعری ناب بالندگی می‌یابد وبیان احوال و اسرار باریده برجان و زبان او را در قالب مناجات عرفانی، در طرح ویژه‌ای، درعین حفظ وحدت موضوع، مرحله به مرحله به اوج بیشتری می‌رساند و فضاهای روحانی تازه‌ای را می‌گشاید. در این میدان سخنان او هیچ چیز از یک شعر واقعی کم ندارد، بویژه که مجال گسترش سخن به سبب حذف قافیه و قوانین شعری تا آنجا که سلسله آفرینش ادامه دارد و رشته الهام قطع نشده، فراهم است. درین مناجاتها هر چند گاه یکبار به اقتضای تحوّل محتوی، بنیان قوافی سجع ها در ارکانی که به فضای تازه اختصاص دارد تغییر می‌کند. و ازین نظر به طرح و قالب شعرنو مانندتر است.

برخی از قطعات این مناجاتها علاوه بر موسیقی بیرونی که از روش تسجیع ناشی می‌شود، از موسیقی درونی نیز به سبب حضور انواع جناس و قرینه سرشار است. نگارنده با ملاحظه همین ویژگی ها به هنگام تصحیح طبقات الصوفیه آنها را به شیوه شعر نوآراست و اعتقاد دارد که تحقیق فنّی در ساختمان، محتوی و طرح ادبی این مناجاتها می‌تواند راهگشا و الهام بخش کسانی باشد که درجستجوی راه‌های نو برای بیان معانی و تجربه‌های روحانی وعرفانی اند.

در قطعهٔ زیر که از طبقات الصوفیه نقل می‌شود، سرتاسر مناجات قافیهٔ واحد دارد و موضوع اصلی آن «دیدار حق» است که از زوایای مختلف با تأکید بر این اصل که همه چیزدرین دیدارحجاب است،بیان شده است و بند «دیدار اینست ودرازنای ببرید» که محوری‌ترین پیام مناجات است، همچون بیت ترجیع، یکبار درمیانهٔ مناجات و بار دیگر در پایان آن تکرار می‌شود که شاید کهن‌ترین نمونه موجود اینگونه تصرّف در یک شعر منثور باشد، که در شعر معاصر نمونه های فراوانی دارد.

طرح کلّی مناجات چنین است: کلام با یک جمله خبری و سه جمله پرسشی که از نظر محتوی بسیار اساسی و برانگیزاننده است آغاز می‌شود و سه مصراع بعدی که پس از قید تأکید «آری» می‌آید، دعوی دیدار را آرزوی دل و گستاخی جان می‌نمایاند و مشخصات هر یک را بیان می‌کند و همه این ها درحکم مقدمه ایست برای بخش بعدی. و آنگاه درقسمت بعدی به این پرسش‌ها پاسخ داده می‌شود و بند ترجیع درمناسب‌ترین جای درپایان پاسخها گنجانیده می‌شود. دربخش پسین، موضوع اصلی اززاویهٔ دیگر و با دیدی دیگر پی گرفته می‌شود و سرانجام مناجات با تکراربند ترجیع که پیام اساسی و نتیجه و چکیده مناجات است پایان می‌یابد.

آنکه ترا دید، دید،
امّا به چه دیده می‌دید؟
امّا از تو چه دید؟
به نگریستن خویش ترا چون دید؟
آری،
آرزوی دل، استاخی جان فرا دیده داد تا ترا به خود بی خود بدید.
آنکه ترا به آرزومندی دید، نشانی داد از آنچه دید
و آنکه ترا به تو دید،

بیش راه ندید

*****

الهی، ترا آن کس بیند که ترا در ازل دید

و وی ترا دید که دو گیتی ویرا ناپدید

و ترا او دید که نادیده پسندید

پس از آن ترا ندید که به خویشتن دید

دیداری که چشم و دل در او نادید

دیدار این است و درازنای ببرید.

****

چشم غریق از پری آب ندید

آنکس که ترابه یک دیده دید، چه دید؟

و او ترا دید که همه‌ی او در دیدار ناپدید

و زنگریستن او باز آمد که ترا به خود دید

مسکین او که ترا دید و ندید!

ترا به تو بایست دید.

به خود دید، و آنچه جست ندید

بهره‌ی خود دید

بتر آنست که راضی است به آنچه دید

عارف خود را گم کرد که ترا دید

دیدار آنست و درازنای ببرید.[۲۸]

در مناجات زیر که از نظر کمیّت و کیفیّت، بلندترین مناجاتهای خواجه عبدالله انصاری در طبقات الصوفیه است، سخن از «دردی بی‌درمان» می‌رود و با آنکه در بیشترین رکن‌ها از حرف(ـم) به صورت ردیف استفاده شده است قافیه متغیّر است و در چند رکن بنای سجع و قافیه به مقتضای حال تغییر داده شده است. برای آسانی بررسی طرح و محتوی و ساختمان قالب، به چهارده قسمت تقسیم شده است.

در بند نخست قسمت اول که حکم براعت استهلال در شعر عروضی را دارد، ازین درد بی‌درمان به گونه‌ای تضرّع‌آمیز سخن گفته می‌شود و سپس با پیش کشیدن پرسش‌هایی که متضمن شکایت و حکایت است پایان می‌یابد.

قسمت دوم با اظهار شگفتی، از روز بتری و بخشش ازلی که تفسیری بر بی‌درمانی این درد است آغاز می‌شود و با بیان درماندگی و یک پرسش پایان می‌یابد. این وصف حال در قسمت سوم به گونه‌ای دیگر ادامه می‌یابد. آغاز قسمت چهارم را پرسشهایی در زمینه بخت و تقدیر تشکیل می‌دهد، پرسشهایی که پیشتر در آغاز قسمت دوم نیز مطرح شده بود، این بار سایهٔ چاره‌ناپذیری تقدیر با بیان درماندگی وعجزی که بی پایان می‌نماید در هم می‌آمیزد تا آنجا که به سرحدّ نومیدی می‌رسد؛ امّا ناگهان برق امیدی درین تیرگی می‌درخشد و عجز به نیاز و نیاز به ناز بدل می‌شود.

در قسمت پنجم با آنکه هنوز فضای مناجات از بر نیامدن با بخت و بخشش ازل آکنده است، پرتو امیدی که پیش ازین بر عجز یکسره روشنی ناز تابانیده بود، درپایان این قسمت نیز همچنان نور می پاشد. در قسمت ششم، سخن از شماری می‌رود که پیشتر از جهت کاستی بر آن می‌لرزید؛ امّا اکنون این شمارکه در روشنی نیاز و ناز شناخته شده است «درد بیرون از شمار» و مایه افزونی و مباهات است، بنا براین کلام اوج فراخور می‌یابد.

در قسمت هفتم، نور امید به سزاواری بخشایش درمانده تفسیر می‌شود و باز لایه های دیگر درد نمایان می‌شود؛ اما لحن کلام از استوارترین امیدهای دردمند، لبریز است، این بند دربردارندهٔ بیان فهرستی از دشوارترین و باریکترین درماندگی هاست برای برانگیختن سزاوارترین بخشایش ها.

قسمت‌های هشت و نه و ده که گاه یک مصراع برجسته بیش نیست، از بیان درد اسیری و دیرپایی اسارت و انتظاری طاقت‌سوز آکنده است و پس ازین چند بند کوتاه که همچون درد بی‌درمان فشرده و سنگین است، بند یازدهم همچون فریادی که از رسایی تا آن سوی آسمانها برمی‌شود، قرار می‌گیرد، زیرا در حالی اینچنین دشوار میان خود، که دوست است‌ودشمن، تفاوتی نمی‌بیند.

در قسمت دوازدهم گویی چشم دردمند را بر حقیقت درد می‌گشایندوپرده از روی کار برمی‌گیرند تا ژرفای هول درد را بدو بنمایند، ازین روی درین قسمت بیان درد به گونه‌ای معرفت‌آمیز از سرگرفته می‌شود، زیرا عمق این درد بی درمان را دریافته است که نه بی او به سر می‌شود و نه با او.

بند چهاردهم بیان این حال است که پیر هرات آنرا به تخم بر سنگ پراکندن و کمند در کوه‌افکندن تشبیه می‌کند.

۱- الهی، درد می‌دانم، دارو نمی‌دانم
یا می‌دانم، خوردن نمی‌توانم
نه یارم گفت که این همه درد چرا بهرهٔ من
نه دست رسد مرا به معدن چارهٔ من
به شغل درد و بیم تاوان
نشستن به ماتم چند توان؟

••••

۲- سبحان الله، این چه بتر روزیست؟!
ترسم که مرا از تو جز از حسرت، نه روزیست.
خفته و رفتن بدل می‌سگالم
زهرمی‌خورم و از درد می‌نالم
نه چنانم که می‌پندارم
و نه آنم که می‌نمایم
هرگز کس از چنین نیک فاآید، تا من آیم؟

••••

۳- می‌لرزم از آنکه نه ارزم
و از آنم که سزم جاوید نیاویزم
پس چه سازم؟ جز آنکه می‌سوزم
تا ازین افتادگی کی برخیزم

••••

٤- الهی، از بخت خود چون پرهیزم؟
از بودنی کجا گریزم؟
و ناچاره را چون آمیزم؟
و در هامون کجا گریزم؟
گاه گویم که خاک بر سر خود ریزم
و گاه چون غرفه شدگان، از هر چوب می‌آویزم
من چه دانم؟! از برخود آتش انگیزم
یا بر سزای خود افسوس می‌بازم.

من به چنین بخت کی بو که تازم؟
کارک خود روز و شب می اندازم،
و از زبان انگشت خود می‌گزم.
چون نومید مانم که گنج روز نیازم؟
بی خود با تو می‌نگرم و می‌نازم!

****

۵- الهی، از بس که از هر وادی بخت خویش خواندم
واز جستن نا یافتنی بماندم،
هر چند که شمارک خود با خود باز راندم
مرا تو ماندی، بر تو موقوف ماندم

****

۶- الهی، ار شمار توبه درد من می‌راست اید، من بیشم،
ور حساب تو با مایه داران است، من درویشم،
وار کارک من، درمن بندی، من نه بدست خویشم.

****

۷- الهی، چون به جای وخشودن است آن رهی کش خاموشی بیگانگیست
و بستاخی دلیری است؟!
و چون نازک است کار آن رهی کش آرام بریدن است
و طلب کردن بلا گزیدن؟!
و چون باریک است راه آن رهی کش خود را ندیدن از خدمت، رسیدن است
و خود را دیدن، با خود آرمیدن است؟!
و چون گرانباراست آن رهی، کش ندیدن دعوی است
و بدیدن شکوی است؟!
و چه کار است کار آن رهی، کش مراد یکیست
و دریافت شکیست؟!

****

۸- به چراغ روز آوردن چون توان؟
نا آگاه را آسان!

****

۹ـ آه از اسیری و مدّت به این دیری!

****

۱۰ـ من در درد انتظار، روشنایی چون بینم؟
همه برها برگرفتند تا من منتظر می‌نشینم!

****

۱۱ـ آه از آخر این انتظار جز زان کنند
ای فریاد رس، این چنین با دشمنان کنند!!

****

۱۲ـ پنهان از خود در تو می‌زارم
حجاب می‌بینم و کشف می‌پندارم
و به حکایت بی خبران می‌آسایم
و برنیم نسیم باد شادی می‌پیمایم
و خبر خود از دلها می‌جویم
و عیب خود در گام خود، در راه می‌پویم
و به پنداره وادی باز می‌گذارم
و محابای تو بر روی جنایت‌های خود می‌نگارم
و تا کی بردارد این فرهیب می‌نگرم؟!

****

۱۳ـ اکنون باری، از هرچه می‌پندارم دگرم
و در هر نفسی که برزنم بترم.

****

۱٤ـ نه دریغم به هرچه بینم
و نه طاقت دارم که بی تو بنشینم
گویی بر سنگ تخم می پرکنم
یا کمند درکوه می افکنم!![۲۹]

****

۲ ـ سجع شطح ها

اگر شطح را آن جملات و عباراتی بدانیم که صوفی وعارف در غلبات وجد و حال و از سرمستی وبی خودی برزبان می‌راند که مدلول ظاهری آنها، دعوی داری و انکار و اعتراض باشد، پاره‌ای از جملات و عبارات پیر هرات ازین شمار است، با این تفاوت که اهل ظاهر و عامه به سبب بافت خاص بر محتوی آن انکار نمی‌آورده‌اند. خود او با توجّه به همین معنی آنجا که اینگونه سخنان خویش را با سخنان حلاّج مقایسه می‌کند می‌گوید «من سخن می‌گویم مه از آن که او (=حلاّج) می‌گفت و عامّه می‌باشند و انکار نمی‌آرند و آن سخن (=محتوای اصلی که مساوی با شطح است) راز می‌بماند ناوغست که آن کس که نه اهل آن بود خود درنیاود».[۳۰] و شاید علّت آنکه اینگونه اقوال او در کتابهای شطحیات شیخ روزبهان شیرازی و حسنات العارفین محمد داراشکوه راه نیافته همین باشد، علاوه بر آن چنانکه در احوال زندگانی و سیرت او آمده است به پایبندی شریعت و تعصب در آن و مخالفت با مبتدعه شهرت داشته است و بر سر این ها وی در طبقات الصوفیه بر پاره‌ای از اقوال و احوال بایزید بسطامی که شطح های او معروف است، ایراد می‌گیرد و شطحیات حسین بن منصور حلاج را تأویل می‌کند و بزرگترین ایراد او را عدم شناخت موضع سخن و مراعات حال شنوندگان می‌داند که احتمال سخنان او نکردند و بر وی انکار آوردند و دلیل آنرا که بر سخنان خواجه عبدالله انصاری با وجود اشتمال بر معانی مهمتر از سخنان حلاّج، انکار نمی‌آورند مراعات همین نکته ها می‌داند.

باری سخنانی ازین دست درآثار پیر هرات را که چاشنیی از اعتراض وراهی به شطح دارد وازنظر ساختمان به مناجات ها مانند است «شطح ـ مناجات» می‌خوانیم. این جملات همه جا مسجّع است و ناگفته پیداست که سجع و آهنگ در تأثیر و زیبایی آنها نقش اساسی دارد. از نظر کمیّت، شطح ـ مناجاتهای او غالباً دورکنی است و البته این قالب کوتاه و فشرده مناسبترین قالبها برای بیان این معانی است. طرح کلّی این جمله ها بر پایه تناقض آمیزی میان رکن اول و دوّم نهاده شده است. به سخن دیگر تقابل خمیرمایه اصلی این ساختمان است به همین سبب مفاهیم اعتراض و انکار و پرسش را دربردارد و از این نظر با آنچه در تداول شطح نامیده می‌شود تفاوت دارد. برحسب ساختمان ظاهری سه گونه زیر در آنها دیده می‌شود:

۱ ـ استفاده از تناقض آمیزی و تقابل به صورت جمله شرطی در رکن اول و جمله پرسشی در رکن دوم که از نظر معنی جواب شرط است و گاهی جمله دوم فاقد ادات پرسش

است.

الهی، اگر به دعا فرمانست/ قلم رفته را چه درمانست؟ ۵۰۶، ۶۸۳

الهی، اگر ابلیس آدم را بد آموزی کرد/ گندم آدم را که روزی کرد؟ ۷۱٤، ۶۷۸، ۶۹۲

الهی، اگر تو خواهی همه آن کنم که تو خواهی / چون همه آن کنی که تو خواهی، پس ازین بیچارهٔ مفلس چه خواهی؟ ٤۳٤

الهی، اگر تو مرا خواستی / من آن خواستی که تو خواستی. ۶٤۹

الهی، اگر عبدالله را بخواهی سوخت دوزخی دیگر باید آلایش او را / اگر بخواهی نواخت بهشتی دیگر باید آسایش او را ٤۲۱، ۶٤۷

۲ـ استفاده از تناقض و تقابل، بدون کاربرد حرف شرط در رکن اول و پرسش در رکن دوم:

همه او کند/ اما در گردن این و او کند! ٤۱۷، ٤٤۹، ۶۵۸، ۶۸۷

الهی، رهی را می‌خوانی و در راه چاه/ اگر در افتد رهی را گناه!

۳ـ با همان ساختار؛ اما رکن دوم بصورت جمله پرسشی:

الهی، امانت عرضه کردی بگریخت کوه/ چونست که امانت بهرهٔ من آمد و تجلّی بهرهٔ کوه؟ ۳۸۵

آنرا که خواهی آب در جوی روانست/ آنرا که نخواهی چه درمانست؟ ۶۶٤

۳ـ سجع کلمات قصار، پند و حکمت.

آشناترین و کهن‌ترین کاربردهای سجع در کلمات قصار و پند و حکمت است که پیشینه آن به ادوار قبل از اسلام و پیش از تکوین زبان فارسی دری می‌رسد.[31] و در زبان فارسی به نظر اهل فنّ کلمات قصار صوفیان بیشتر مسجّع است. اشتمال این جملات مسجّع بر معانی محوری و عمیق عرفانی که رمزوار و اشارت گونه است، سبب گشته که صوفیه این قالب خاص را برای بیان اندیشه ها، عقاید و تجربه های روحانی و تعالیم خویش به کار ببرند، زیرا کوتاهی جمله و فشردگی معنی انتقال رموز و اشارات آنان را برای اهل آن آسان و برای دیگران دشوار می‌سازد. غالب این جملات در عین مسجّع بودن از تصرّفات لطیف ذوقی صوفیه بهره‌مند است و این خصوصیت بر دلنشینی و زیبایی آن می‌افزاید و قابلیّت حفظ و نقل آنرا به حدّ اعلی می‌رساند. این جملات نیز مانند سایر اقوال و اشارات صوفیه از خصیصهٔ تفسیرپذیری بالایی برخوردار است.

از نظر ساختمان بیرونی و کمیّت، بیشتر جملات قصار دو رکنی است، اما این کمیّت در پاره‌ای از موارد اگر تصرّف گردآورندگان مجموعه رسائل و کاتبان آنها نباشد تغییر می‌کند و عدد ارکان به شمار بیشتری می‌رسد. با این همه باید توجّه داشت که بزرگترین ویژگی جملات قصار کوتاهی و فشردگی آنهاست به همین سبب در مجموعه رسائل فارسی پیر هرات افزایش شمار ارکان و طول کمیّت را بویژه آنجا که مجموعه‌ای ازین جملات که مفاهیم پند و اندرز را دربردارد و به دنبال هم آورده شده است، نتیجه تصرّف مجموعه‌سازان دانست. بعضی ازین بندهای متوالی، ساختاری مشابه مناجاتها دارد، یعنی گاه قوافی سجع‌ها در رکن‌های متوالی یکسان است و گاه رکن‌ها دوبدو با هم قافیه دارند. تفاوت محتوایی کلمات قصار با مناجاتها اشتمال آنهاست به پند و اندرز و اخلاق و تنبیه. آن لحن نیازمندانه که فضای مناجاتها را به سبب احساس درماندگی و عجز از عطر دلاویز اخلاص عمیق انباشته است، آهنگ وعظ و تذکیر به خود می‌گیرد و سبک واعظانه پیدا می‌کند امّا آنجا که محتوی دریافت‌های عرفانی و اشارات و رموز تجربه‌های ناب روحانی است و کلام تفسیرپذیری قابل ملاحظه‌ای می‌یابد، خشکی وعظ و پند و دلالت‌های مستقیم الفاظ رخت برمی‌بندد و فضایی که حاصل اینگونه معانی است گسترده می‌شود. ساختمان ظاهری جملات در هر دو کاربرد یکی است و تنها تفاوت میان آنها چنانکه گفته شد درمحتوی است، بنابراین بر اساس محتوی کلمات قصار پیر هرات را به سه گونه تقسیم می‌توان کرد:

الف، با محتوای عرفانی که اعم است از اشارات و رموز و بیان تعلیم طریقت و دریافت‌های خاص. ب، با محتوای حکمت. ج، با محتوای پند و اندرز

۱ـ با محتوای عرفانی.

یکی راهمّت بهشت است و یکی را دوست/ فدای اویم که همه همّتش اوست. ۳۸

محبت در بزد محنت جواب داد/ من غلام آن کسم که خوش آمد فرا آب داد. ۱۳۰

بستگان زنجیر بلای او با کسی آرام نگیرند/و داغ زدگان شراب لقای او جز از دست لطف او جام نگیرند ۱۳۰

در آن محلّت که محبّت سرای گیرد/ محنت زهره ندارد که جای گیرد. ۱۳۱

دوستی نام بی‌نامان است و نشان بی‌نشانان است/ بادیهٔ دوستی پر از خون عزیزان

است / حقا که چنین است والله که چنانست. ۱۷۳
درین راه اگربی مرادی مردی/ و اگر بی دردی گردی. ۱۸۶
دشوار است، دشوار است/ تا از خود بنرهی کاراست! ۴۸۱
هیزم تویی و مهرش آتش/ آتش در هیزم زن و بنشین خوش. ۵۱۸
درویش نَبوَد و اگر بُوَد درویش نَبوَد. درویش خاکی است بیخته و آبی برو ریخته/ نه کف پا را از او دردی و نه پشت پا را از او گردی. ۶۵۸

۲- با محتوای حکمت.

اگر تو خود را بشناختی، از شادی و نشاط بگداختی / اگر صحبت خود دریافتی، از هر دو عالم بپرداختی
ای طالب تا تو بر جان و مال خود می‌لرزی / حقّا که به دو جو نمی‌ارزی / بنگر که چه می‌ورزی / همان ارزی که می‌ورزی. ۵۸
نه که از دوست و یار عیب ناید / امّا چشم دوست بر عیب ناید. ۹۳
مس در صحبت کیمیا افتاد زر گشت / خستهٔ خرما در دست دهقان افتاد درخت پر گشت / و آنکه به دست هیزم کش افتاد خاکستر گشت. ۱۱۹
وایسته را هر شب، شب قدر است / ناوایسته را از شب قدر چه قدر است؟ ۳۷۹
سبو چون درست بود در دست آویزند/ چون شکست، نهندش در آگوش / ای شکسته خاموش/ نه اینجا گمی و نه آنجا فراموش. ۶۸۱

۳- با محتوای پند واندرز.

غم دنیا مخور غم دین خور/ غم نان مخورغم ایمان‌خور/ که کار بس با خطر است/ اگر ترا ازین راه خبر است. ۲۱
همّت بلند دار تا به هر خسی نیامیزی / خوشخو باش تا به هر دلی بیامیزی. ۴۹
ای پارسای دین فروش / دین خود را به لقمه‌ای و درمی بمفروش / سرمایهٔ دین و آخرت خود را بگوش / دین و مسلمانی خویش در سر درم مکن / دل و عقل خود را در سر شکم مکن / مُهر از کیسه بردار و برزبان نه / مِهر از درم بردار و بر ایمان نه / آنچنان نمای که باشی / آنچنان باش که نمایی / آن نمای که آنی / و گرنه به تو نمایند چنانکه سزای آنی. ۵۹
درون گور همه حسرت است / و بیرون آن همه عبرتست/ میان حسرت و عبرت چه جای عشرتست؟/ که ابنای دنیا، دنیا را به حرص به دست آرند/ و به حسرت

بگذارند. ۶۵ - ۶۴
آنچه داری بخور و بخوران / تا نمیری همچو خران/ مزه دینه بشد و بزه دینه بماند. ۷۲
روز در تدبیری و شب در تقصیری/ جوانی بگذشت، آمد روز پیری/ به عذر پیش آو استغفار / ترک تقصیر کن و استغفار / از سرزاری و نیاز / نه از تکبّر و ناز / که عمر را بگذاشتی به غفلت و بد عهدی / امسال بتر از پار و امروزبتر از دی. ۱۲۸
هر گستاخی که از تعظیم خالیست حرمانست/ هر حقیقت که از شریعت خالیست خذلانست / چون خطر پنهانست/ علم خطر نیز همچنانست / تا بود تو در میانست/ چه جای امانست / حکم گردانست / و قضا روانست / مرد آنست که در رنج و راحت یکسانست / قضای حق تیغ برّانست/... ۴۶۱

۴ـ سجع با آیات و احادیث و کلمات عربی.

آیات و احادیث در نثر فارسی در غالب متون پیش از آثار خواجه عبدالله انصاری در بافت نثر فارسی به صورت استناد، استشهاد و تأیید به کار رفته است و درین میان آثاری مانند تاریخ مسعودی اثر ماندگار ابوالفضل بیهقی را باید تا حدودی استثنا کرد زیرا درین کتاب آیات و احادیث و جملات عربی در پاره‌ای از موارد از نظر معنی در امتداد معنی جمله فارسی به کار رفته است و بخشی از معنی را در بردارد. در واقع صناعت دبیری خود مقتضی چنین شیوه‌ای در نثر بوده است؛ با این همه صاحبنظران سبک بیهقی و استادش ابونصر مشکان را از نمونه های نثر مرسل عالی به شمار آورده‌اند و نه نثر فنّی.

کاربرد آیات و احادیث در رسائل خواجه عبدالله انصاری به گونه‌ایست که در گذشته مانندی برای آن نمی‌توان یافت و پس از وی نیز جز در نثر مصنوع وجود ندارد. اقتباس آیات و احادیث در آثار پیر هرات بویژه در رساله کنزالسالکین به گونه‌ایست که بخشی از آیت یا حدیث، نه تنها رکنی از ارکان سجع و پایه اصلی سجع رکن های پیشین است بلکه از نظر بافت کلام بخشی از معنی جمله و گاه رکن اصلی جمله همان آیت و حدیث است. با آنکه در رسائل دیگر کم و بیش این شیوهٔ اقتباس دیده می‌شود رساله کنزالسالکین جلوه گاه خاص این صنعت گری است و می‌توان گفت که طرح اصلی این رساله بر همین شیوه نهاده شده است، زیرا درین رساله گاه در سراسر فصلها از آغاز تا پایان در سجع های متوالی این روش اعمال شده است چنانکه در فصلهای شب و روز و قضا و قدر و عقل و عشق دیده می‌شود. واین نوع سجع آرایی است که نظیر آنرا در ادوار بعد نیز

کمتر می‌توان یافت.[۳۲]

اهمیّت این نکته از نظر تحوّل نثر فارسی آنگاه روشن می‌شود که میان اینگونه اقتباس‌ها در نثر عربی و نثر فارسی مقایسه‌ای انجام دهیم و دشواری‌های کار نویسنده فارسی زبان را در این آمیزش فارسی و عربی به گونه‌ای که گسستگی و ضعف نه در لفظ و نه در ادامه معنی روی دهد، در نظر آوریم متوجّه خواهیم شد که برون شد از تنگنای چنین تجربه‌ای، آنهم در آغاز راه چندان آسان نیست و مراعات دقایق فنّی خاص را طلب می‌کند.[۳۳] درین مورد نیز با همه دشواری‌ها بنای سجع رکن‌های دیگر بر لغات فارسی نهاده شده است و چنین کاری نشانهٔ توفیق و توانایی پیر هرات در این میدان صعب است.

در این شیوه نیز پیر هرات تصرفات و ابتکاراتی کرده است و چند گونه سجع آرایی با آیات و احادیث و جملات عربی انجام داده است.

یک نوع از سجع‌های او با آیات کلام الله مجید آنست که بنای سجع‌ها نه تنها از نظر قرینه سازی با آیتی که در آخرین رکن می‌آید، از نظر تساوی هجاها و کیفیّت تلفیق و ترکیب، با یکدیگر منطبق باشند، بلکه انشاء قرائن نخست به گونه‌ایست که با معنی قرینه بعدی و از جمله آخرین قرینه که آیت است مطابقت داشته باشد:

الهی، ظاهری داریم شوریده، باطنی داریم در خواب / سینه‌ای داریم پر آتش، دیده‌ای داریم پر آب/ گاه در آتش سینه می‌سوزیم و گاه در آب چشم غرقاب/ والیه المرجع و المآب. ۴۰ و ۵۱۲

اگر ذریّت ابوالبشری / و امت شفیع المحشری / سر تسلیم بنه / و انصاف بده / آدمی و گزافات گفتن / مؤمن و خرابات رفتن / ایمان و زنا کاری / اسلام و رباخواری / نورمانی ظلمت جویی / دروغ و غیبت گویی / زهی چراغ بی فروغ / زهی وعدهٔ بدروغ / نی نی غلطا / سر جعلناکم امّهٔ وسطا. ۶۲۵

نوع دیگر آنست که قرینه دوم در سجع‌های متوالی آیات،احادیث و جملات عربی است:

حمد بیحد الهی را / ثنای بی عد پادشاهی را/ که برداشت از دیدهٔ دلها رَمَد/ و رفع السّمواتِ بغیر عَمَد / و بگسترانید فرش / ثم استوی علی العرش/ و به قدرت از فهم دور/ وَجَعَلَ الظُّلُماتِ وَالنُّور / و پدید آورد دی و بهار / وَ خَلَقَ اللَّیلَ وَالنَّهار / و بیافرید کوه و کمر / وَ سَخَّر الشَّمسَ وَ القَمَر / و بیاراست چهرهٔ صباح / وَ هُوَ الَّذی أرسَلَ الرِّیاح / و شمع یقین نهاد در خلد/ سُبْحانه أن یَکُونَ لَهُ وُلَد/ آمرزندهٔ خطا و عمد / لَهُ الملک و لَهُ الحَمْد / دانای

ضمایر هر قوم /لا تَأخُذهُ سِنَةٌ وَلانَوم / بخشنده فرح و سرور / وَ هُوَ عَلیمٌ بالذّات الصُّدور/دارنده آسمان و زمین / فَتَبارَکَ الله رَبِ العالمین. ۵۳۷

کار مکن ناجایز / عَلَیکُم بِدینِ العَجائز / این ستیزه و جدل تا کی / قَدْ تَبَیَّنَ الرُّشد مِنَ الغَی. ۵۷۰

نکته موعظه و پند ایشان سرّ سَراء والصّابِرینَ فِی البأساءِ والضَّراء/ نه شیخ گویند خود را نه مولانا/ یَبْتَغُون فَضلاً مِن الله وَ رِضوانا ۵۷۶

نوع دیگر آنست که آیات در آخر قرینهٔ نخست قرار دارد و قرینه بعدی آن فارسی است:

ای مژده یافتگان لَهُم البُشری / چه می‌کنید این گنده پیر شوی کش را؟ ۶۲۴

مُوکَل سُبحانَ الّذی أسری/ اگر چه گرد او گرفته فرا/ قهر او می‌گوید برو/ لطف او می‌گوید بیا. ۶۵۹

و گاهی در همین موارد که آیت در رکن اول اقتباس شده است قافیه سجع در هر دو رکن بر کلمات فارسی نهاده شده است:

والّذینَ جاهَدوا از قرآنست / قلم رفته را چه درمانست؟ سَقیهُم رَبّهُم تمام است/ شراباً طَهوراً کدام است؟ ۶۶۰

هر دلی که برخوردار از أنزَلَ السَّکینه باشد / اورا با برادر مسلمان چه کینه باشد؟ ۴۲

و گاهی آیت در آغاز رکن دوّم می‌آید:

درویش را نه خانه بود نه جای/ إرجِعی إلی رَبِّک شنیدی مپای / و سخن میفزای و بیای. ۱۷۳

و گاه درمیانه رکن دوم و یا پیش از فعل ربطی که در حکم ردیف سجع است:

توانگران به زر و سیم نازند/ و درویشان به نَحنُ قَسَمنا سازند. ۴۸۴

فارغ منشین که امروز تو مشغولی این و آن است/ و فردای تو شب حسرت کُلُّ مَن عَلَیها فان است. ۵۵۱

عشق درد بی درمان است/ و دل بَینَ الإصْبَعَینِ مِن أصابِعِ الرَّحمن است.

در رساله چهل و دو فصل (شماره ۱) به‌هنگام نقل و ترجمه احادیث نبوی(ص) پیر هرات جملات مسجّعی در نعت پیامبر اکرم می‌آورد که بنای رکن دوم آن در بیشتر موارد بر آیه کلام‌الله نهاده شده است و گاه آخر هر دو رکن بر آیت بنا شده است و آنجا نیز که از

آیت استفاده نمی‌کند بنای سجع بر صفات و نعوتی گذاشته شده است که با آیت یا حدیث قافیه دارد و سجع او درین مورد، سجع های آغاز فصول تذکرة الاولیاء عطار را به یاد می‌آورد:

ابوهریره روایت می‌کند از آن شاه بارگاه قبول / و از آن سلطان کامران وَما مُحَمَّدٌ اِلاّ رَسُول (٦)

و او روایت می‌کند از آن بلبل بستان سرای سُبْحانَ الَّذی أسریٰ / و آن طوطی خوشنوای وَمَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوی. ١٣

روایت کند از سلطان ممالک شرع و اسلام / مهتر عالم علیه الصلوةَ وَ السَّلام ١١

۵- سجع وصف ها.

نثر فارسی دری در گذار از مرحلهٔ ساده به مرسل عالی و از آن به دوران نثرفنّی و مصنوع از زمینه های مختلف سود برده است. یکی ازین زمینه هاتوصیف است که کم وبیش پس ازسده چهارم وارد نثرفارسی شده است و بیشتر در متون تاریخی دیده می‌شود و ازین دیدگاه تاریخ بیهقی ازهمه غنی تر است؛ با این همه حتّی در همین تاریخ نیزبا آنکه نویسنده در وصف ها از عناصر شعری استفاده می‌کند و انشاء او درین مواضع به طور محسوس با قسمت های دیگر تفاوت پیدا می‌کند، قصد نویسنده ازین کارورود به حوزه‌های فنّی نیست، امّا در رسائل فارسی پیرهرات اوصاف متعددی وجود دارد که آشکارا بیان کننده قصد و ارادهٔ او درورود به میدانهای شعری و نثرفنّی است. درین زمینه نثر او در شکل و محتوی به قلمرو شعر وارد می‌شود و با این وجود درمقایسه با اوصاف مشابه در آثار دوره‌های نثرفنّی، توجّه به آراستگی نثر و کاربرد عناصر شعری و صناعات لفظی، موجب ضعف و سستی معنی نمی‌شود و دراکثرموارد تعادلی درخورمیان لفظ و معنی حفظ می‌شود. همچنین در اوصاف او از نوع قرینه سازی های فنی که در الفاظ و کلمات چه در داخل قرینه ها و چه درقرینه های متوالی درمتون مصنوع دیده می‌شود، نشانه ای وجود ندارد و با آنکه از انواع تشبیه و کنایه و استعاره و مجاز و صنایع لفظی استفاده شده است، جملات کوتاه وقرینه ها متساوی و افعال زنده است و همین ویژگی ها به وصف های او پویایی و حرکت و زندگی می‌بخشد، درحالیکه دراوصاف مشابه درنثرفنّی دوره‌های بعد آنچه که تصویرها را از حرکت تهی می‌کند قرینه های طولانی است که علاوه بر تناظر و تناسب های مختلف میان اجزا در رکن های طولانی، در داخل هر رکن نیز مجموعه ای از

انواع قرائن و تناظر و تقابلهای دیگر دیده می‌شود. خالی بودن وصف های خواجه عبد الله انصاری ازین عوارض و توجه او به عناصر پویایی در کلام و اهمیّت معنی از امتیازات مهم شمرده می‌شود. از میان وصف های او آنچه که به وصف طبیعت تعلّق دارد و در فصلهای کنزالسالکین آمده است فنّی‌تر و طولانی‌تر است. از نظر معانی و موضوعات نیز وصف های او چنانکه در نمونه‌های زیر دیده می شود تنوّع دارد:

الف‌ـ مدح وذم (درویشان حقیقی و مجازی)

«اینها هوشیاران مستند/ بیداران الستند / غنی دلان تنگ دستند/ آه گویان هو پرستند/ پاکانی که از مستی هستی رستند/ و از قفس هوس جستند / و قرابه صیت و جاه شکستند / و در حریم لی مع الله نشستند/ شب‌ها بر فلک طاعت ماهند/ و روزها برسریر قناعت شاهند/ در زمین به ناکامی مقهورند/ و در آسمان به نیک نامی مشهورند / همه برادران ارادت / و یاران عبادت.»

«اکنون جمعی پیدا شده‌اند که ایشان را رنگی وبنگی بیش نیست، خانه و نامی / دانه و دامی/ شمعی و قندیلی / زرقی و زنبیلی / و ترنم بم و زیری/ توغی و چوگانی/ سرایی و دکّانی / سفره و سماعی / حجره و اجتماعی / صومعه و خانقاهی/ ایوان و بارگاهی/ قومی بی تهجّدی / گروهی بی تشهّدی / بعضی صوف پوشیده / گروهی موی تراشیده/ و دل هزار کس خراشیده/ آستین کوتاه چون اهل راز کرده / و دست به مناهی دراز کرده/ و روز تا شب کرامات گفته/ و شب تا روز به غفلت خفته/ و از سوز سرّ به نام قانع / و از دین با ایشان هزار مانع / کلمات همه مشاهده/ و فرسنگها دور از مجاهده/... ایشان را نه در خانهٔ دل هوایی/ و نه در خوان فقر نوایی/ و نه سوی شهر شهود رایی / هر یک را شکل و سیمایی /... به صورت شمع عشّاقند و به سیرت جمع فسّاقند...» ۵۷۷ - ۵۷۹

ب‌ـ وصف طبیعت.

«به گلزاری رسیدیم / و سبزه‌زاری دیدیم / که نموداری بود از بهشت / خاک او عنبرسرشت/ میدان او رفته/ گلهای او بناز شکفته/ جانوران او زیبا/ صحن او همه دیبا/ درختان او بلند / هوای او بی گزند/ گلهای او با طراوت / میوه‌های او با حلاوت/ جویبار او پر آب / شبنم او گلاب/ نه در شکوفه‌های او نقصی / برگهای او را طراوت و رقصی / در هر طرف سبزه‌ای/ در هر سبزه‌ای غمزه‌ای / در هر گوشه‌ای خوشه‌ای / بر هر شاخی بلبلی/ بر هر درختی غلغلی»

«بید خنجر کشیده که سرافرازم / غنچه پیکان تیز کرده که تیراندازم / چنار در تمنای پیام / بر قدم قیام / پنجهٔ دعا باز کرده/ و عزم جزم راز کرده/ بنفشه چون تاییان بگداخته / و سر خجالت پیش انداخته/ نرگس چون مرید مراد از دست داده / دست عجز بر سر نهاده / لاله چون رعنایان شیفتهٔ رنگی / و چون برنایان فریفته یَنگی/ گل دورنگ چون عاشقان بی رنگ / شکوفه از ذوق وزیدن نسیم / جوانمردی نموده به سیم / گل زرد چون زنان به‌زیور کوشیده / و سر تا پا زر پوشیده / گل سرخ از برای حاضران / و تماشای ناظران / بر گلبن تازه / رخ را داده غازه / گل صد برگ / چون فقیری بی‌رنگ / با خرقهٔ صدپاره / و عالمی بدو نظّاره / نیلوفر چون اهل کرامات / در اظهار مقامات / دل ازین خاکدان برکنده / و سجّادِه بر آب افکنده/...»

وصف خزان

«در وقت خزان بیداد/ اتفاق به همان باغ افتاد/ دیدم که حکم الهی رسیده/ و صرصر تیرماهی وزیده/ گلها ریخته / عندلیبان گریخته/ لاله مرده/ و شکوفه پژمرده/ بنفشه بیمار/ و نیلوفر سوگوار/ نسرین افتاده/ نرگس جان داده/ سمن آواره/ چمن بیچاره/ ریاحین در سکرات / چشم عبرت بین در قطرات/ غنچه‌ها ریزیده/ برگها پوسیده / جویبارها سراب/ گلزارها خراب/ هوای او پر گرد/ سبزه‌های او رخ زرد/ نازنینان رزان / کشتهٔ تیغ خزان/ باد چون بی سرو پایی / هریک را دفن کرده به جایی/...»

«ابر پریشان گریان/ و رعد نوحه گری غرّان/ نار در دل انار پنهان/ انگور را خون از دیده روان/ آسمان جامه کبود پوشیده/ زمین رخ را خراشیده / زاغ در آن مصیبت نگاه کرده/ و جامه بر خود سیاه کرده / از باغ برآمده/ و به جای بلبل کلاغ درآمده/...» ۵۸٤

ج. وصف‌های دیگر

در رساله کنزالسالکین‌سه‌باب عقل و عشق و مناظرهٔ شب و روز و جوانی و پیری در ساختاری از سجع های کوتاه و فشرده بر اساس تقابل اوصاف بنا شده است و شکل کلّی در باب عقل و عشق و شب و روز، شکل مناظره است و نویسنده در گزارش این مناظره‌ها راوی داستان است. در این مناظره‌ها و تقابل صفات، مجموعه ای از ویژگی ها، اوصاف، حالات درونی و بیرونی مادی و معنوی و... با درونمایهٔ بهره‌ور از نگرش عرفانی و اعتقادی بیان می‌شود و تعارض و تقابل ارزش ها به سطح حروف و کلمات نیز کشیده می‌شود.

روش تقابل ارزشها، از عناصر عمده ادبیّات عرفانی است. در این روش، ارزشهای متعارف و معتاد در مقابل ارزش های غیرعادی و نامتعارف قرار داده می‌شود تا ارزش واقعی دومی نموده شود و بی ارج بودن ارزش متعارف و معتاد که به سبب محدودیت جهان‌بینی و ابتلای اکثریت به آن ارزش ها به طریق عادت، ارزش اصلی پنداشته شده است آشکار گردد. در این تقابلها ارزش های جاری و شناخته شده عرف عام در برابر ارزش های خاص قرار داده می‌شود بدینگونه ارزش غیرمتعارف که اختصاص به خواص دارد و در پرده عرف عامه ناشناخته مانده است، شناسانده می‌شود. شیوه بیان در اینجا نیز مبتنی بر ایجاز و کوتاهی است و به‌سبب حضور تقابلهای عام و خاص جنبه هنری و غافلگیری در آنها بسیار قوی است و استفاده از سجع و قافیه و عناصر دیگر کلامی، گاه موجب التذاذ و اقناع در حداکثر آن می‌شود. در پاره‌ای از موارد چاشنی طنزی ظریف ارزش عادی و موجود را مورد تردید و پرسش قرار می‌دهد.

این تقابلها بویژه در بابهای عقل و عشق و مناظرهٔ شب و روز به دوگونه زیر دیده می‌شود: تقابل به صورت تناوب و تقابل بصورت ترادف. در گونهٔ نخست تقابلها در سجع های دورکنی که هر کدام از ارکان در بردارندهٔ عنصر متقابل است بیان می‌شود و در گونه دوم مجموعه ارزش ها به صورت ترادف برشمرده می‌شود یعنی اول یک مجموعه و سپس مجموعه متقابل دیگر ذکر می‌شود.

الف. تقابل متناوب.

عقل گفت: من سبب کمالاتم / عشق گفت: نه من در بند خیالاتم.

عقل گفت: من مصر جامع معمورم / عشق گفت: من پروانهٔ دیوانهٔ مخمورم.

عقل گفت: من بنشانم شعلهٔ عنا را / عشق گفت: من درکشم جرعهٔ فنا را.

عقل گفت: من بونسم بوستان سلامت را / عشق گفت: من یوسفم زندان ملامت را...

عقل گفت: من تقوی به کار دارم/ عشق گفت: من به دعوی چه کار دارم...

۵۴۳ - ۵۴۴

ب. تقابل مترادف

عقل گفت: من گشایندهٔ در فهمم / زدایندهٔ زنگ وهمم / بایستهٔ تکلیفاتم / شایسته تشریفاتم / گلزار خردمندانم / دست افزار هنرمندانم / ای عشق ترا کی رسد که

دهن بازکنی و زبان طعن دراز کنی ؟... تو کیستی خرمن سوخته‌ای و من مخلص لباس تقوی دوخته‌ای

عشق گفت: من دیوانهٔ جرعهٔ ذوقم / برآرندهٔ شعلهٔ شوقم / زلف محبت را شانه‌ام / زرع مودت را دانه‌ام / منصب ایالتم عبودیّت است / متکاء جلالتم حیرت است / کلبهٔ باش من تحریض است/ حرفهٔ معاش من تفویض است/ گنج خرابه بس نامم / سنگ قرابهٔ ننگ و نامم / ای عقل تو کیستی مؤدب راه / و من مقرّب شاه.

۵۴۵

در مناظرهٔ شب و روز روش تقابل با عقل و عشق تفاوت محسوسی دارد و آن اینست که هر یک از طرفین در ضمن برشمردن اوصاف خویش مجموعه اوصاف طرف مقابل را نیز ذکر می‌کند. درین شیوه پیر هرات با دقّت تمام توازن مقابله صفات را حتی در مورد استناد هر یک از شب و روز به آیات قرآنی حفظ می‌کند:

«روز سر کشید و گفت: من زیارت احبابم / و عمارت اسبابم / نفقهٔ زن و فرزندم / صدقهٔ خویش و پیوندم / هنگام زراعتم / روز بازار بضاعتم / سفرهٔ من نور است/ ظلمت از من دور است / خوان من اسباب است / قرص کرم من آفتابست/ گنج نامهٔ من إنَّ فی ذلک لآیاتٌ لِأُولِی الأَلْبابِ است/...»

شب گفت که: صومعه حضورم / سجادهٔ سرورم / آرام دلهایم / سکینهٔ سرّهایم/ راحت اشباحم/ صیقل ارواحم/ پناه ابرارم / گریزگاه اخیارم / زاهد ایّامم / شاهد شب نامم/ سلطان بی میلم/ شهرت یافتهٔ یا ایُّها المُزَمّلُ قُمِ اللَّیلَم.»

۵۵۸ - ۵۵۹

«ای شب تو کیستی ؟ زنگی سیاهی / و من ختنی زادهٔ چوماهی/ ای شب تو در خرابهٔ تاریکی‌ها بومی/ و من بر تخت بخت روز سکندر رومی/ ای شب تومشعله داری/ و من شاه شهرت یافتهٔ بزرگواری!»

«[شب گفت]: تو تشویش سرّ سالکانی / تاراج وقت عاشقانی / ترا حریصان زر پرستند / و مرا سرمستان می آلستند / ترا غافلان دیر خیزند/ و مرا مشتاقان اشک ریزند...

ای روز اگر ترا تاج نوربخش زرین است / مرا دُرر غرر بهجت افزای پروین است/ اگر ترا از اشعهٔ آفتاب لباس ششتریست / مرا نیز در بنا گوش اسرار درّ شاهوار مشتریست/

۵۶۰ اگر ترا بر خوان قرص آفتابست / مرا نیز شادروان زربفت ماهتابست...»

••••

۶- کاربرد شعر در نثر مسجّع.

استعمال شعر در انواع نثر فارسی از روزگاران پیش از پیر هرات آغاز شده است. در این آثار کاربرد شعر صورت تضمین، تأیید، تأکید، استشهاد و نقل قول داشته است و از عوامل زیبایی و تنوّع شمرده شده است. در دوره‌های بعد محدود به این موارد نمانده بلکه شعر در ارتباط با نسج کلام منثور و بر عهده گرفتن بخشی از معنی، بدون آنکه موجب گسستگی معنایی شود به شیوه‌های مختلف به کار گرفته شده است.

خواجه عبدالله انصاری در رسائل موجود فارسی خویش در معانی و موارد مختلف از شعر استفاده کرده است. بحث در کاربرد شعر درین رسائل بدون توجّه به کیفیّت فراهم آمدن آنها و بدون بررسی در ساختمان رسائل ناسودمند و بی‌نتیجه است. رساله‌هایی که در متن و پایان آنها شعر به کار نرفته است به ترتیب شماره‌های ۱ ، ۲ ، ٤، ٦ ، ۷ ، ۸ ، ۹ ، ۱۲، ۱۸ ، ۱۹ است که در میان آنها برخی مانند شماره ۷ دو صفحه بیشتر نیست و برخی مانند ٦ ، ۸ ، ۹ در حدود پانزده تا بیست صفحه می‌شود و بدون تردید شماره‌های ٦ ، ۷ ، ۹ برگزیده‌ایست که افراد مختلف از روی آثار پیر هرات برای خویش ترتیب داده‌اند و نمی‌توان آنها را تصنیف مستقیم خواجه عبدالله انصاری به‌شمار آورد. در برخی از رسائل مانند شماره‌های ۵و۱۱ اشعار، گاه یک رباعی است که آنهم در پایان رساله آمده است، درین صورت از نظر کاربرد شعر در نثر نمی‌تواند مورد توجّه باشد. کالبدشناسی رسائل فارسی پیرهرات نه تنها برای بررسی انتساب و قالب‌های ادبی آنها بلکه برای تحقیق در مسائل دیگر مانند کاربرد شعر و سجع و نکته‌های فنّی مختلف نیز سودمند و نتیجه‌بخش است و با توجّه به این امر به آسانی می‌توان دانست که چرا در طرح رساله‌هایی مانند چهل و دو فصل صدمیدان، سؤال دل از جان و واردات جایی برای شعر در نظر گرفته نشده است و بنیان رساله‌هایی مانند پرده حجاب حقیقت ایمان، کنزالسالکین و قلندرنامه بر ترکیبی از شعر و نثر گذاشته شده است؟ و بر همین اساس کاربرد یکسره قالب رباعی را در پرده حجاب حقیقت ایمان و مجموعه‌ای از رباعی و غزل و قصیده و مثنوی را در ساختمان کنزالسالکین می‌توان تعیین کرد و به این ترتیب به کیفیّت کار پیر هرات در آمیزش نثر و شعر و جایگاه او در تحول شیوه‌های نثر در تاریخ ادب فارسی دست یافت، زیرا در رسائلی که با قصد آراستگی و ابراز توانایی‌های ادبی طرح و نوشته شده است زمینه‌های سنجش و نقد لفظ و معنی و دقایق ادبی بیشتری وجود دارد.[۳٤]

نکتهٔ قابل یادآوری در مورد کاربرد شعر در نثر رسائل فارسی پیر هرات این است

که خواجه عبدالله انصاری بر دو زبان عربی و فارسی تسلّط داشته و در هر دو میدان در شعر و نثر طبع آزموده و آثاری به یادگار گذاشته است. علاوه بر اشارات معاصران و متأخرانش به توانایی های او در شعر تازی در متن طبقات الصوفیه نیز بسیاری از آنها نقل شده است. تعداد زیادی از اشعار فارسی پیر هرات در قالب های مختلف مانند رباعی، غزل، قصیده و مثنوی در رسائل فارسی او درج شده است که پس ازین به پاره‌ای از ویژگی آن اشاره می‌شود؛ امّا در اینجا باید گفت که دست داشتن او در شعر فارسی با توجه به توانایی طبیعی او در سجع پردازی و تجربهٔ دراز مجلس های وعظ و تذکیر و خطابه، ویژگی هایی به رسائل فارسی او داده است که در آثار مشابه مانند گلستان سعدی و بهارستان جامی و نظائر آنها دیده می‌شود. پیر هرات نیز مانند اخلاف خویش به مناسبت‌های مختلف در پیوند با معانی نثر اشعار و سروده های خود را نقل می‌کند و همین کیفیّت کار آنها را با نویسندگانی که اشعار دیگران را در ضمن نثر درج و تضمین کرده‌اند متفاوت می‌سازد.

در طبقات الصوفیه پیر هرات سراسر اشعار عربی است و جز یک بیت فارسی که وزن آن مخدوش است به کار نرفته است؛ امّا برعکس در رسائل فارسی او هر چه هست شعر فارسی است جز دو بیت عربی (صص ۳۳۸، ۳۳٤) و ازین جهت در قیاس با طبقات الصوفیه وضع شعر عربی و فارسی عکس یکدیگر است. در طبقات الصوفیه اشعار پیر هرات و اشعار مشایخ صوفیه و شاعران عرب به مناسبت های مختلف ذکر شده است، ولی به نظر می رسد اکثریت عظیم اشعار فارسی رسائل سروده های خود پیرهرات باشد که در قالب هایی مانند غزل و قصیده، و رباعی و قطعه و مثنوی است. در بسیاری از غزلها و قصاید در ابیات مقطع، از خویش به صورتهای «انصاری، پیر انصاری - پیر انصار و انصاریا» یاد می‌کند و اینگونه ذکر نام و یا تخلص در مقطع غزل و قصیده تا آنجا که اطلاع داریم در شعر فارسی سده پنجم وجود نداشته است، ازین نظر نیز پیر هرات را باید بر دیگران مقدّم داشت. شمار رباعی های فارسی در رسائل پیر هرات به حدود هفتاد می‌رسد که گمان نمی‌رود سروده های کس دیگری غیر از پیر هرات باشد و علّت کثرت رباعی در رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری کاربردهای مختلف آن به مناسبت های معین و مضمون و قالب آنست و چنانکه می‌دانیم این قالب بیشتر از قالبهای دیگر در آثار عرفانی و مجالس و حلقه های صوفیه مورد استعمال داشته است و آنچه که از مشایخی چون شیخ ابوالقاسم کرگانی، ابوالعباس قصاب، ابوعلی سرخسی و ابوعبدالله خفیف و ابوعلی دقاق و یوسف عامری و امثال آنان در متون عرفانی نقل شده است بیشتر به صورت رباعی است و بعلت

اشتهار فوق العاده و محتوی مناسب، در متونی مانند اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی سعید و آثار فارسی عین القضات همدانی و لوایح غزالی و متون دوره‌های بعد نقل شده است. رباعیات رسائل در قیاس با اشعار دیگر پیر هرات در مجموع از پختگی و کمال و زیبایی بیشتری برخوردار است و بی تردید علّت آن سابقه ممتد و کاربرد این قالب برای بیان معانی عرفانی است.

در رسائل فارسی پیرهرات بعضی از اشعار دیگران نیز نقل شده است که بعضی از آنها با تفاوتهایی در اسرارالتوحید محمد بن منوّر و نامه ها و تمهیدات عین القضات همدانی نیز آمده است مانند این ابیات ابوعلی سرخسی:

مرا به خانهٔ خمار بر بدو بسپار		دگر مرا بـه غـم روزگـار نسپاری

که سه بیت آن در رساله محبت نامه ص ۳۶۰ آمده است و عین القضات چهار بیت آنرا نقل کرده است[۳۵] وتنها بیتی که در محبت نامه نقل نشده است در اسرارالتوحید آمده است[۳۶] و سه بیت دیگر که هم در رساله محبت نامه ص ۳۴۴ آمده است و در اسرارالتوحید نیز وجود دارد در این کتاب چهار بیت نقل شده است[۳۷] بیت مطلع آن چنین است:

چند جستم تا بیابم من از آن دلبر نشان		تا گمان اندریقین گم شد یقین اندرگمان

که ضبط رسائل و اسرار التوحید در بعضی کلمات اختلاف دارد.

این بیت نیز که در رساله محبت نامه (ص ۳۴۳) آمده است و بی تردید صورت دیگریست از یک رباعی که در اسرارالتوحید نقل شده است:

یک چند طپیدم و درآن فرسودم		آخر چو بسوختم فرا آسودم.

این سه بیت نیز از سنایی است که یکبار با قید نام او و بار دیگر بدون ذکر نام او در رساله شماره (۹) که بی تردید برگزیده ایست که شخصی برای خویش فراهم آورده است و مناسب با سخنان پیر هرات این ابیات را افزوده است.

آن شنیدی کـه حیـدر کـرّار		کافران کشت و قـلعه‌ها بـگشاد

تا نداد او سه قـرص نـان جـوین		هـفده آیـت خـدای نـفرستاد[۳۸]

****

هـر کـه او تـخم کـاهـلی کـارد		کـاهـلی کـافـریش بـار آرد[۳۹]

****

درج شعر در نثر بویژه در متون کهن، غالباً با نشانه های لفظی همراه است که این نشانه‌ها در پیوند معنایی و انتقال از نثر به شعر در جای خود در تحوّل مراحل فنی قابل

بررسی است. درمتون ساده که غالباً شعر برای تأکید و تأئید مطلب پیش گفته و یا استشهاد و نقل‌قول به کارمی‌رود نویسنده شعرشاعر را گاه با قید نام او و اشارت به معنی و محتوی و گاه بدون ذکرنام گوینده با الفاظی مانند: چنانکه شاعر گفته است، چنانکه درین معنی گفته اند و امثال آن به دنبال نثرمی‌آورد و درمواردی با قید «این ابیات می‌گفت یا می‌سرود، یا این بیت می‌گوید» و امثال آن شعر را به نثرمی پیوندد، امّا در نثرهای پیشرفته‌تر که کاربرد شعربه اغراض تکمیل، تتمیم، توصیف، تشبیه، تناظر تطابق و توضیح و تأکید و تأئید و امثال آن انجام می‌شود و پیوند معنایی میان نثرو شعر موردنظر است، استعمال این الفاظ اگربا دقّت و ظرافت صورت نگیرد چون موجب فاصله‌ای مخلّ می‌گردد و توقفی در کارکرد ذهنی ازنظر ارتباط معنایی ایجاد می‌کند، نشانهٔ ضعف و سستی پیوند میان نثرو شعر شمرده می‌شود. به همین سبب درنثرهای فنّی انشاء معنی و اتّصال نثربه شعربه گونه‌ایست که کمترنیازی به استفاده ازین الفاظ و نشانه‌ها پدید آید. یعنی درین گونه نثرها یا هیچ نشانه‌ای یا لفظی که گویای انتقال ازنثربه شعر باشد دیده نمی‌شود یا اگرضرورتی به قید نشانه لفظی باشد به گونه‌ایست که موجب گسستگی وضعف پیوند نمی‌شود.

علاوه بر الفاظی که اشارت شد، الفاظ دیگری نیز که بیشتر برنوع شعری دلالت دارد که پس ازنثرنقل می‌شود و فاصله‌ای میان نثرو شعرمی‌اندازد، قید می‌گردد مانند: بیت، شعر، نظم، قطعه، غزل، قصیده، مثنوی مصرع. این ممیزهٔ لفظی را نباید جزء ساختمان اثربه شمارآورد بلکه آنرا نشانهٔ تصرّف برخاسته ازتشویش کاتبان‌باید دانست که خواننده را به این وسیله متوجه قطع سلسله نثرنماید و با نوشتن این کلمات یادآوری کند که آنچه پس از آنها می‌آید کلام منظوم است نه منثور. به همین سبب درنسخه‌های مختلف یک اثر و حتی دریک نسخه ذکرو قید این کلمات قطع نظر ازقالب شعری که نقل می‌شود، یکدست نیست و در بیشترموارد به نوشتن نظم، بیت و شعراکتفا شده است. این کیفیت در نسخه های خطی رسائل فارسی پیرهرات نیزوجود دارد؛ امّا اگراین نشانه ها را چنانکه گفته آمد تصرّف رایج و معمول کاتبان نسخه ها بدانیم، درغالب موارد انتقال ازنثربه شعر در رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری، بدون نشانهٔ لفظی دیگرو درکمال پیوستگی و اتّصال صورت می‌گیرد. چنانکه درنمونه‌های زیردیده می‌شود:

این محبّت ازحضرت بیچون است و نص یحبّونست و خلق برو مفتونست [نظم]

بی بود شما یحبّهم من گفتم هم دریحبّون شما من سفتم

جز من دگری نبد، شنیدم گفتم — من بودم و من شنیدم و من گفتم

۳۴۲

آنکه می‌خواهد به علّت خواست خویش معلولست و آنکه نمی‌خواهد در مؤنث قبول مشغولست و این هر دو در راه درویش فضولست. [رباعی]

یک قوم در اختیار خود بی خبرند — یک قوم در اختیار حق بر خطرند
بگذشته زهر دو راه قومی دگرند — کز خود نه به خویشتن همی برگذرند

۳۴۹ - ۳۵۰

دی رفت و باز نیاید و فردا اعتماد را نشاید، وقت را غنیمت دان که دیر نپاید، بسی برنیاید که کسی را از ما یاد نیاید [رباعی]

دی آمدم و زمن نیامد کاری — امروز زمن گرم نشد بازاری
فردا بروی بی خبر از اسراری — ناآمده به بُدی ازین بسیاری

۴۷۶

هم اکنون باشد که از خواب غفلت پیک اجل بیدار کند و از مستی شهوت هوشیار کند، معلوم شود که همه خفتگی بوده است نه بیداری، و آن همه مستی بوده است نه هشیاری [شعر]

آخر ای خفته وقت بیداریست — آخر ای مست وقت هشیاریست
همهٔ عمر بوده‌ای طرّار — دم آخر چه وقت طرّاریست؟
منزلت بی کسی است کاری کن — کین همه آفت زبیکاریست

۶۰۸ - ۶۰۹

مواردی که نشانه لفظی در انتقال از نثر به شعر به کار رفته است نیز در آثار او دیده می‌شود، غالب این نشانه‌ها چنانکه پیشتر گفته آمد از نظر سجع و قرینه در بافت اصلی نثر به کار رفته است و توقفی در فعالیّت ذهنی ایجاد نمی‌کند:

«چندان شوق غالب گردد/ که مرد در شوق غایب گردد/ و شوق بی وی به خود طالب گردد/ اینجاست که عاشق فراغت گیرد/ و این بیت را اعادت گیرد [نظم]

یک چند طپیدم و در آن فرسودم — آخر چو بسوختم فرا آسودم

۳۴۲

یک قدم از آدم برگیرد یک قدم از عالم/ یکی از وجود و یکی از عدم/ چون در حقیقت نمانَد/ صورت این بیت بخوانَد [رباعی]

از صبح وجود بی خبر بود عدم — آنجا که من و عشق و تو بودیم بهم
در روز اگر کسی نیابم محرم — شب هست و غمت هست مرا بیش چه غم؟

۳۵۲

رختگاه اندوه‌خانه هشیارانست/ و بنگاه شادی کاشانهٔ عیّارانست/ و کار آنست/ و این بیت از آنست:

مست توام از جرعه و جام آزادم — مرغ توام از دانه و دام آزادم
مقصود من از کعبه و بتخانه تویی — ورنه من از این هر دو مقام آزادم

۳۶۰

در کوی جانان چه خوشتر؟ جان/ برافشان و بگذر از یقین و گمان / که گفته‌اند:

بر آتش عاشقیت جان عود کنم — جان بندهٔ تست نه من جود کنم
چون پاک بسوزد آتش عشق توجان — صد جان دگر به حیله موجود کنم

۳۶۲

٭٭٭٭

معانی و موارد استعمال شعر در نثر رسائل پیر هرات

اگر بنای اصلی نثر را نثر ساده و بدور از عناصر دیگر بدانیم که برای بیان معانی به صورت دلالت مستقیم به کار می‌رود و در آن از الفاظ درست به اندازه معانی استفاده می‌شود، چنین نثری لزوماً از هر گونه پیرایه‌ای عاری است. آراستگی کلام در واقع وارد کردن عناصر و ارکان دیگر است در ساختمان نثر، یعنی وقتی که این عناصر و ارکان که بیشتر جنبه آرایشی دارد به کلام افزوده شود، سخن ارزش بر افزوده پیدا می‌کند و بدینگونه از روند عادی بیرون می‌شود و دگرگونگی می‌یابد. میزان آراستگی به اندازه افزایش این عناصر و ارکان بازبسته است که بالا ترین حدّ آنرا در اصطلاح اهل ادب، نثر مصنوع و فنّی می‌خوانند، انواع سجع و جناس و موازنه و مماثله و ازدواج و دیگر صناعات لفظی و عناصر خیال مانند تشبیه و استعاره و کنایه و مجاز و تمثیل و استفاده از آیات و احادیث و ارسال المثل و شعر، همه از شمار ارکان زینتی نثر و عناصر برافزوده است و نویسندگان هریک به گونه‌ای ازین عناصر در درجات مختلف استفاده کرده‌اند و تا آنجا که این مقدمه گنجایش داشت به عمده‌ترین آنها که از ارکان اصلی نثر آراسته به شمار می‌رود، در نثر خواجه عبدالله انصاری اشاره کردیم، و اینک در مبحث شعر در نثر پیر هرات به معانی و موارد استعمال شعر به اجمال اشاره می‌شود.

الف ـ استعمال شعر به شیوه تناظر و تطابق.

مراد از تناظر و تطابق آنست که نویسنده نخست معنی را به نثر بیان می‌کند و سپس همان معنی را به صورت نظم در شعر می‌آورد. جنبه هنری و ادبی این کار در تطابق حرف و معنی نثر و شعر نیست، زیرا هریک از این دو میدان سخن به سبب ویژگی های بیانی که دارد در بیان معنی بر اساس ساختمان و امکانات خاص خویش عمل می‌کند، به سخن دیگر انشاء یک معنی در نثر دارای پیکره و خصوصیّتی است و در شعر این پیکره خصوصیّت دیگری دارد و هنگامی که معنی بر بنیاد هریک ازین دو پیکره انشاء می‌شود از ویژگی های آن پیروی می‌کند و معنی با امکانات هریک منطبق می‌شود و فضای خاصی را بوجود می‌آورد به هنگام تبدیل هریک ازین دو نوع به دیگری، ناگزیر این فضا که برخاسته از بافت خاص هر کدام است دگرگون می‌شود همانطورکه شعر وقتی به نثر درآید دیگر از آن کیفیّت خاص برخوردار نیست نثری هم که با بافت ویژه برای بیان معنی پرداخته می‌شود اگر به شعر درآید بیشتر شکل نظم پیدا می‌کند. باریکی کار در همین جاست که تناظر و تطابق هنگامی می‌تواند هنری و فنی باشد که فضای حاصل از ساختار نخست در دومی نیز حفظ شود و حتّی تعالی یابد.

در شیوهٔ تناظر و تطابق پیر هرات توانسته است فضای حاصل از بافت نثر مسجع را در اشعاری که به دنبال آن می‌آید حفظ کند و نوعی پیوند معنایی با افزایش برخی از عناصر لفظی و حفظ عناصری که در ارکان سجع به کار رفته است ایجاد نماید. در بسیاری از نظیره های شعری، قوافی اشعار و برخی از کلمات به کار رفته در آنها همانست که در بخش نثر بنای سجع بر همان قافیه ها نهاده شده است و کلمات برجستهٔ سجع نیز در بافت نظیره وجود دارد بدینگونه میان نثر و شعر نظیر تناسب وتشابه و حتی وحدت آهنگی پدید می‌آورد که خواننده تفاوت چندانی میان نثر و شعر او احساس نمی‌کند و ناگفته پیداست که توانایی خواجه عبدالله در شعر از عوامل اساسی این توفیق است:

درد با اندوه او را دیوانه می‌کند/ و آتش محبت او را پروانه می‌کند/ و شمع عشق او را زبانه می‌کند/ و می‌گوید: [رباعی]

از دولت تو شکر به پیمانه برند
و ز کوی تو عاشقان دیوانه برند
در کوی تو آتشیست مانا که زعشق
از پیش درت نشان پروانه برند

اگر مرد جبّار است / درین سخن بسیار است[نظم]

در عشق تو خوشدلی ز من بیزار است   رو شاد نشین که غم مرا در کار است
تو کشتن من می طلبی این سهل است   من وصل تو می‌جویم و این دشوار است
۳۶۷، ۳۶۶

نه خلق ماند ویرانه خویش/ نه طالب ماند نه مطلوب در پیش / اینست صفت درویش: [نظم]

اندر دو جهان هرچه ترا آید پیش   معبود تو شد پس تو نباشی درویش

اگر از مقام آب و خاک بیرون آیی / از عالم ملک و ملکوت افزون آیی / و اکنون تا چون آیی [نظم]

در صورت اگر موسی و هارون آیی   بر شیوهٔ جبرئیل بیرون آیی
از صورت زهد تو چه مقصود ترا   در سیرت اگر یزید و قارون آیی
۳۷۱-۳۷۰

درویش را از چهار چیز گزیر نیست: نانی و خلقانی و جانی و جانانی

هر کو به قناعتی بیابد نانی   وربرهنه شد به عافیت خلقانی
سلطان ممالک همه عالم اوست   خود کی رسد این ملک به هر سلطانی؟
۳۷۲

نامرد مرد نگردد تا بی مراد نگردد/ درین راه اگر بی مرادی مردی / و اگر بی دردی گردی [رباعی]

شرطست که چون مرد ره درد شوی   خاکی تر و ناچیزتر از گرد شوی
هر کو ز مراد کم کند مرد شود   کم کن الف مراد تا مرد شوی
۴۷۶

ب- استعمال شعر در معانی وصفی

در نثر فنی مجال سخن در معانی وصفی فراختر از معانی و مضامین دیگر است و استفاده از تمامی امکانات شعری فراهم‌تر. در نظر اهل فن وصف خود از معانی خاص شعر است و هنگامی که نویسنده در نثر به این معانی می پردازد در واقع به قلمرو شعر وارد می‌شود. چنانکه پیش ازین در انواع کاربرد نثر مسجع رسائل گفتیم با آنکه خواجه عبدالله انصاری در سدهٔ پنجم زندگی می‌کند و هنوز فاصلهٔ یکصد ساله تا ورود به مرحله نثر فنی وجود دارد، نثر او را درین زمینه با آثار پدیدآمده در سده‌های ششم و هفتم می‌توان سنجید

با این تفاوت که در آثار پیر هرات جمال معنی در آرایه‌های لفظی رنگ نمی‌بازد و با وجود توجّه و تمّد خواجه عبدالله انصاری به آراستگی سخن، جانب معنی که بیشتر متضمّن دقایق عرفانی و دینی و شاعرانه و پند و اندرز است به عنوان رکن اصلی کلام محفوظ می‌ماند. شواهد متعدد اینگونه وصف‌های او را بویژه در رساله کنزالسالکین در بابهای عقل و عشق و شب و روز و جوانی و پیری و درویشان حقیقی و مجازی می‌توان دید.

پیر هرات به دنبال اوصاف منثور مسجع و آراسته خویش که در آن از انواع صور خیال و صنایع لفظی و معنوی استفاده کرده است غالباً‌اشعاری می‌آورد که به نحوی دنبالهٔ وصف پیشین است، این شعرها درقالب‌های رباعی و غزل و قصیده و مثنوی و قطعه است و عدد ابیات قالب‌های غیر رباعی متفاوت. گاه یک قصیده وغزل کامل به دنبال وصف نقل می‌شود و گاه چند بیت از چند قالب شعری که همه از نظر موضوع و معنی مورد وصف مناسبت و وحدت دارد. گسترده‌ترین زمینه اوصاف در رسائل پیر هرات به وصف شب اختصاص دارد تا آنجا که او را می‌توان وصّاف و مدافع شب و شب زنده داران و شبروان، نامید. درباب مناظرهٔ شب و روز در رساله کنزالسالکین سه رباعی (ص ۵۵۳ و ۵۵۹) و پنج غزل کامل (ص ۵۵۵ - ۵۵۶، ۵۵۷ - ۵۵۸، ۵۶۲ - ۵۶٤، ۵۹۷ و ۵۹۸ و ۵۹۹ و ۶۰۰ و ۶۰۱) و یک مثنوی در ۵ بیت (ص ۵۵۳ - ۵۵٤) آورده است و برای نمونه دو وصف او را درپیوستگی با شعر نقل می‌کنیم.

ای شب مرا خورشید رخشانست / تاب آفتاب نورافشانست / ای شب مرا تصرّفات زر و سیم است/ معاملات شور و تیم است/ ای شب مرا صفت جماعت سه وقت نماز است/ روزه سی روزه اهل نیاز است/ ای شب جهاد و حج درمن است/ تکبیرات عیدین درمن است / ای شب من معدن کرامتم/ و دبدبهٔ قیامتم / کوکبه‌ای که من دارم کراست؟/ عَلَم عالم افروز من رایت آیت و النّهارُ مُبْصراست[رباعی]

آنم که قبای بخت دوزم	بد خواه شوی به قهر سوزم
ای خیرهٔ تیرهٔ روی شب نام	آخر تو شبی من اینکه روزم

۵۵٤

وصف بهار و باغ:

... بید خنجر کشیده که سرافرازم / غنچه پیکان‌تیزکرده که‌تیراندازم/ چنار در تمنای پیام/ برقدم قیام/ پنجهٔ دعا باز کرده/ و عزم جزم راز کرده/ بنفشه چون تائبان بگداخته/ و سر از خجالت پیش انداخته... غنچگان چون عروسان شرمگین اقتدا کرده به ساره / و به

کس ننموده رخساره/ قمریان چون مقریان در کار/ و طوطیان چون صوفیان دراذ کار/ عندلیبان بر منابر اشجار/ خطبهٔ حمد حق کرده تکرار [مثنوی]

آرامگـه هـزار شـیـدا   آن سبزه و آب و صحن و صحرا
آواز نـوای بـلـبـل مست   لالـه قـدح شـراب بـر دست
سـبـزه سـر زلـف شانـه کـرده   و ز نـاز سمن بـهـانـه کـرده
ایّـام بـهـار و روز نـوروز   مردم هـمـه درنشـاط آن روز
بـر هـر طرفـی شکفـتـه باغـی   آراستـه‌تـر ز شـب چـراغـی
چون باغ بـهشت خـرم و خـوش   از بـوی گـل آن مـقـام دلـکش

۵۸۳ ، ۶۱۶ ، ۶۱۷

ج- شعر برای تکمیل و تتمیم معنی نثر

این کاربرد شعر نیز از هنری‌ترین و استادانه‌ترین گونه‌های آن در نثر است. درین روش نویسنده انتقال بخشی از معنی را بر عهدهٔ شعر می‌گذارد بدون آنکه قطع و انحرافی درین انتقال از نثر به شعر در کلام روی نماید. قوی‌ترین و طبیعی‌ترین صورت این پیوند استفاده از یک مصراع است. این صورت و صورتهای دیگر یعنی نقل رباعی و ابیات کامل در رسائل فارسی پیرهرات دیده می‌شود:

«زهره مطیعان آب گشت از تعب بی خبری/ و همه قواعد طالبان خراب گشت از طلب بی اثری/ در دست کسی نیست ازین رشته سری» ۳۴۴

«هر شادیی که بی تو است اندوهاست/ هر منزلی که نه در راه تست زندانست/ هر دلی که نه در طلب تو، ویرانست/ یک نفس با تو به دو گیتی ارزانست/ یک دیدار از آن تو به صد جان رایگانست [فرد] صد جان نکند آنچه کند بوی وصالت» ۳۸۷

«عاشق را از دیده در غم نم بارد/ و در شادی دم نارد/ خلعت محبت به راه دیده درآید/ و جان و دل بر باید/ تا کار محبت را شاید / [رباعی]

عاشق نبود هر آنکه با جان باشد   جانرا چه محل بود چو جانان باشد
در عشق همیشه عهد و پیمان باشد   یا این باشد به عشق یا آن باشد

۳۴۵

طالبی که روزنامه محبت نخواند/ او قدر غلبات جذبات تجلّیات شب چه داند/ سکندر سرّی که درعالم تاریکی شب/ به میامن نظر عنایت ربّ/ آب حیات

مناجات نیافته است/ او قیمت دم ندم صبحدم چه شناسد؟/ کو عاشق شبخیزی / صادق اشک ریزی؟ تا قدر شب بداند [رباعی]

سالک به غم تو خشک لب می‌باید شیدای تجلیات شب می‌باید
جانی که ز سوز روز حظّی خواهد پیوسته نیازمند شب می‌باید

۵۵۳

د- شعر برای تشبیه و تمثیل

درین مورد شعر معنی نثر را در مفهوم تشبیهی و تمثیلی روشن‌تر می‌کند: بیان را بدین راه نیست/ و زبان ازین حرف آگاه نیست/ از صولت زبانهٔ آتش که در برابر است/ پروانه بی خبر است/ [رباعی]

درهجر همی سوزم از شرم خیال دروصل همی جوشم از بیم زوال
پروانهٔ شمع را چنین باشد حال درهجر نسازد و بسوزد زوصال

۳۵۳

محبت محبّ را سوزد نه محبوب را/ و عشق هم طالب را سوزد و هم مطلوب را [رباعی]

هر دل که طواف کرد درمجمرعشق هم سوخته شود به آخر از اخگرعشق
این نکته نوشته اند بر دفترعشق سر دوست ندارد آنکه دارد سر عشق

۳۵۷

اینجا حقیقت جمع عیان گردد/ وتفرقه دروی نهان گردد/ تا مرد نگران گردد/ و همگی جانی گردد/ وقتی که فانی گردد [نظم]

تا شمع صفت مجرّدی نگزینی درصفّهٔ جمع اولیا ننشینی
کونیز درین ظلمت شب نور نداد تا ترک نکرد صحبت سرشینی

۳۶۷

****

ه -برای تأکید وتوضیح

این نوع چنانکه درغالب متون دیگر، دررسائل فارسی پیرهرات بسیارمتداول است:

عزیزا، اگر هست چرا پویی / و اگر نیست چرا جویی / که درمقابله احدیّت خود جای نشست نیست/ و هست جز نیست را هست نیست/ در احوال خود تفکّر کن/ واز جمله

گذشتگان تذکّر کن / که نهایت عبارت همه طالبان اینست: [نظم]

چند جستم تا بیابم من از آن دلبر نشان — تا گمان اندر یقین گم شد یقین اندر گمان
چند گاهی عشق پیمودم چنان پنداشتم — خویشتن را شهره کردم کو چنین ومن چنان
چون حقیقت بنگریدم زو خیالی هم نبود — عاشق و معشوق من بودم گمانم این و آن

۳۴۴

گریستنی است در فراق و آن خون و آبست/ و گریستنی است در وصال و آن عرق روح نابست. [رباعی]

در عشق تو ای نگار ایدون گریم — وآن روز که کم گریم جیحون گریم
آبم نرسد کنون همی خون گریم — خونم نرسد بگو مرا چون گریم؟

۳۴۵-۳۴۶

و- کمیّت درج شعر در نثر

متداولترین صورتهای درج شعر در نثر از نظر کمیّت، یک یا دو بیت است که در تناسب‌های مختلف با نثر نقل می‌شود و رباعی ازین میان به سبب کمال لفظ و گستردگی حوزه معنی، بیشتر از قالب‌های دیگر در متون نثر به کار رفته است؛ امّا در بسیاری از متون نثر فارسی دری که آمیختگی شعر و نثر در آنها به پیمانه وسیع وجود دارد، نویسندگان همه جا به نقل یک یا دو بیت بسنده نکرده‌اند و به اقتضای معنی، موضوع و حال و مقام گاه چند بیت از یک غزل یا قصیده‌ای کامل را نقل کرده‌اند و گاه چند بیت از غزل، قطعه و مثنوی و رباعی را در پی یکدیگر درج کرده‌اند. البته آنچه که در همه این موارد با وجود تفاوت وزن، قافیه و قالب شعر محفوظ می‌ماند، وحدت موضوعی اشعار و تناسب معنای آن با نثر است.

افزایش کمیّت اشعار در رسائل خواجه عبدالله در محبت‌نامه و بیشتر از آن در کنزالسالکین مشهود است در محبت‌نامه گاه یک بیت و یک رباعی و گاه دو رباعی و گاهی یک رباعی و چند بیت از یک غزل یا قطعه، بدون فاصله به دنبال هم نقل شده است:

یک قدم از آدم برگیر و یک قدم از عالم / یکی از وجود و یکی از عدم/ چون در حقیقت نماند / صورت این بیت بخواند [رباعی]

از صبح وجود بی خبر بود عدم — آنجا که من و عشق تو بودیم بهم

در روز اگر کسی نیابم محرم / شب هست و غمت هست مرا بیش چه غم؟

[بیت]

خیز یارا، تا در نیستی یک دم زنیم / آتش اندر خرمن آل بنی آدم زنیم

هر چه اسباب است آنرا جملگی جمع آوریم / پس به حکم نیستی آنرا همه بر هم زنیم

نیستی را کعبه‌ای سازیم وخود مُحرم شویم / وز پس تجرید لبیکی برین عالم زنیم

۳۵۲
با هوای دوست بلای دوست خوش است/ اگر همه خون و آتش است [نظم]

گر بر سر من خار بلا بارانی / باران ترا دوخته‌ام بارانی

آزار و جفا و حیله‌ها خوی تو است / عاشق کشتن رسم سر کوی تو است

هر روز جفا کنی و عذر آغازی / عذر تو عذار عنبرین بوی تو است

۳۵۶
رختگاه اندوه خانه هشیارانست / و بنگاه شادی کاشانهٔ عیارانست / و کار آنست / واین بیت از آنست:

مست توام از جرعه و جام آزادم / مرغ توام از دانه و دام آزادم

مقصود من از کعبه و بتخانه تویی / ورنه من ازین هر دو مقام آزادم

مرا به خانهٔ خمّار برید و بسپار / دگر مرا به غم روزگار نسپاری

نبید چند کرم کن برای مستی را / که سیر گشتم ازین زندگی و هشیاری

تویی به عافیت وشیفته منم به بلا / که عافیت نبود در طریق عیّاری

۳۶۰

****

در رساله کنزالسالکین به سبب ساختار ویژه رساله و ابواب آن مجال سخن بازتر است به همین سبب کلام به صورت متناوب و متوالی از نثربه شعر وازشعربه نثرمنتقل می‌شود و در غالب موارد علاوه بر بیت و رباعی، غزلها و قصائد تمام در ارتباط با موضوع نقل می‌شود و این شیوه در سرتاسر رساله که عمده‌ترین ابواب آن بر اساس تقابل میان عناصر متضاد چون شب و روز و عقل وعشق و پیری وجوانی ودرویشان حقیقی ومجازی گذاشته شده است پی گرفته می‌شود.

این رساله که بیشترین اشعار پیرهرات را دربردارد امکان سنجش لفظ و معنی را بیشتر از رسائل دیگر فراهم می‌سازد. موضوعات عمده این اشعار که در قالبهای مختلف سروده شده است زهد و پند و عرفان و ترکیبات و تعبیرات ویژه مانند خانقاه حسبی الله، بارگاه لی مع الله، مسجد اقصای نیم شب، مصلای نیم شب (۵۵۶)، سندان ازل، تنور شب دختران باقیات صالحات(۶۳۹)، شهباز ارجعی (۶۲۱)، طور شب (۵٦٤)، طور بقا(٦٠٤) جرعهٔ انگور روز(۵٦۳) ساقی سحرگه، سقای نیم شب (۵۵۵) یعقوب سرّ، یوسف ولا (۵۹۷) و امثال آن که ابداعات خود اوست در آنها دیده می‌شود.

در معانی زهد و پند، اشعار او به شعر وعّاظ مانند است و محتوای غالب آنها بیم و تخویف و انذار است که گاه با چاشنی عرفان همراه می‌شود. ازین نظر اشعار پیر هرات را می‌توان مرحله میانی زهد و عرفان دانست. در میان قصائد موجود در کنزالسالکین قصیده‌ای است که رنگ انتقادی و اعتقادی دارد. درزمینه انتقاد لحن قصیده پر خاشجویانه و کوبنده است که آنهارابا قصاید مشابه ناصرخسرو وسنایی در نقد ظاهر و باطن دنیاداران و عالمان، مفتیان، عابدان، قاضیان، والیان، خواجگان و حافظان قرآن و صوفیان ریایی می‌توان مقایسه کرد (٦٢٧ - ٦٢٩) درین قصیده و نظائر آن سبک بیان او میان ناصرخسرو و سنایی در نوسان است.

از نظر بیان معانی عرفان وتصوّف و تعالیم طریقت و دریافت‌های خاص قلمرو اسرار و رموز صوفیه، پیر هرات را باید نخستین کسی دانست که علاوه بر رباعی قالب‌های دیگر شعری را در خدمت عرفان وتصوّف درآورده است و ازین نظر بر دیگران فضل تقدّم دارد و پیشاهنگی او درین میدان نیز مسجّل می‌شود. درمیان غزلها و قصائد عرفانی او، غزلهایی وجود دارد که از شور و شوق و وجد و حال لبریز است و از زهد و پند و وعظ، نشانه‌ای در آن دیده نمی‌شود و شور و حال موجود در آن‌ها یاد آور غزلهای مشابه سنایی و مولوی است مانند غزل زیر که با عین وزن و قافیه و گاه با تعبیرات و ترکیبات مشابه در دیوان شمس استقبال شده است:

ای دل تو خدا بین شو، تا زنده شوی با ما	چون شمع شوی روشن، تابنده شوی با ما
در شوق لقای ما، در ذوق بقای ما	چون نیست شوی از خود، پاینده شوی با ما
آنها که عزیزانند، صد خصم بمیرانند	خواهی که نسوزندت، سوزنده شوی با ما
گر هست ترا مرکب، در مشرق و در مغرب	بی چنگ و دف و مطرب، گوینده شوی با ما
بر طور بقا مردی، در بحر بقا فردی	مشتاق لقا گردی، جوینده شوی با ما

گرشمع روان خواهی، ازنورخدا روشن مانند خضر گردی، تا زنده شوی با ما
گرعشق شود پیدا، سرمست شوی فردا گرمان چوشود شیطان، درخنده شوی با ما
گرنفس فرومیرد، دل زنده شود بی شک گرزنده دلی خواهی، درژنده شوی با ما
یک پاره نمد دارم، از اطلس و خزعارم بخرام تو درغارم، فرخنده شوی با ما
یک بار بیفتادم، برداشت مرا صدره خواهی فکنی دشمن، افکنده شوی با ما
گرعشق نمد داری، باید که نه بد داری ورعقل وخرد داری، داننده شوی با ما
خواهی که شوی صفدر، وزخلق جهان برتر لب خشک و دو دیده تر، آینده شوی با ما
چون شمس و قمر باشد، جان و دلت ای دلبر
روشن چوبه انصاری، بیننده شوی با ما

مطلع غزل دیوان شمس که ازین غزل استقبال شده است چنین است:

گرزانکه نی ای طالب، جوینده شوی باما ورزانکه نه ای مطرب، گوینده شوی با ما[۱]

غزل پیرهرات سیزده بیت است و غزل مولوی هفت بیت و مضمون بیت‌های ۵ و ۶ مولوی با ابیات ۸ و ۹ و ۱۰ پیر هرات یکسان است و یکسانی وزن و قافیه و ردیف و مضمون نشان می‌دهد که مولوی از وی استقبال کرده است. بسیاری از مضامین عرفانی و مواجید و مناجاتها و تعبیرها و ترکیب های او را در آثار شاعران و نویسندگان دوره‌های بعد می‌توان یافت. به پاره ای ازآنها که برحسب اتفاق فراهم آمده است اشاره می‌کنم.

خواجه عبدالله‌انصاری. الهی، اگر ابلیس آدم را بدآموزی کرد، گندم آدم را که روزی کرد؟
عین القضات همدانی: گیرم که خلق را ابلیس اضلال کند، ابلیس را بدین صفت که آفرید؟

نامه ها، ج ۲؛ ۷

خواجه عبدالله: الهی، همه از تو می‌ترسند و من از خود / از تو همه نیک آید و از من بد
عطار:

خلق ترسند از تو من ترسم ز خود کز تو نیکو دیده‌ام از خویش بد

منطق الطیر، ص ۷

خواجه عبدالله: بسا کسا که از ما به هزار فرسنگ است و زانوبه زانوی ما دارد و بسا کسا که زانو به زانوی ما دارد و از ما به هزار فرسنگ است.
سعدی: دوران با خبر در حضور و نزدیکان بی بصر دور.

گلستان، ص ۹۰ - ۹۱

خواجه عبدالله : همه خلق در بادیه تشنه بند و من تشنه بر کران نیل.

سعدی :

روان تشنه بر آساید از کنار فرات　　مرا فرات ز سر برگذشت و تشنه‌ترم

خواجه عبدالله : تدبیر را به تقدیر حواله کن.

حافظ :

قومی به جد وجهد نهادند وصل دوست　　قومی دیگر حواله به تقدیر می‌کنند

دیوان، ۱۳۶

خواجه عبدالله : توانگری مطلق که از درویشی ایمن باشد، خرسندی را دان.

حافظ :

درین بازار اگر سودیست با درویش خرسند است　　خدایا منعمم گردان به درویشی وخرسندی

دیوان، ۳۰۷

خواجه عبدالله :

اختیار ما چه سنجد پیش تقدیر اله　　جمله را چون گوی گردان کرده چوگان ازل

حافظ :

گریهٔ حافظ چه سنجد پیش استغنای عشق　　کاندرین دریا نماید هفت دریا شبنمی

دیوان، ۳۲۲

خواجه عبدالله : الهی، آنجا که تویی، دردمند تو به درد شاد است، بنده در بند تو عزیزتر از آزاد است.

سعدی :

من از آن روز که دربند توام آزادم　　پادشاهم که به دست تو اسیر افتادم

غزلیات، بدایع ۱۳۰ ص ۳۹۷

حافظ :

حافظ از جور تو حاشا که بگرداند روی　　من ازآن روز که دربند توام آزادم

دیوان، ۲۱۵

خواجه عبدالله : دیدهٔ پاک باید تا پاک بیند...　　۶۲۳

حافظ :

غسل در اشک زدم کاهل طریقت گویند　　پاک شو اول و پس دیده برآن پاک انداز

دیوان، ۱۷۹

اورا به چشم پاک توان دید چوهلال　　هر دیده جای جلوه آن ماهپاره نیست

دیوان، ۵۱

خواجه عبدالله :

آنها که عاشقان ترا طعنه می‌زنند　　معذوردارشان که رخت راندیده‌اند

۴۹۵

حافظ :

منعم مکن زعشق وی ای مفتی زمان　　معذور دارمت که تو او را ندیده‌ای

دیوان، ۲۹٤

خواجه عبدالله :

شرم باد ازحضرت حق آدمی را هرسحر　　کوبه خواب غفلت است وحمد گویان فاخته

سعدی :

گفتم این شرط آدمیّت نیست　　مرغ تسبیح گوی و من خاموش .

گلستان، ۹۷

علاوه بر این‌ها باید از غزلی یاد کرد از سروده‌های پیر هرات با ردیف «درویشان است» که در رسائل فارسی او آمده است (٦١٤) غزلی با همین وزن و ردیف در دیوان خواجه شیراز (۳۵) وجود دارد که قوافی خدمت و صحبت نیز در آنها مشترک است. غزل خواجه عبدالله شش بیت است وغزل حافظ سیزده بیت، گفتنی است که قافیه بیت اول غزل پیرهرات با سایر بیت‌ها تفاوت دارد و معلوم نیست که این تفاوت از کجا ناشی شده است.

۷ـ سجع و حکایات

یکی از ابداعات پیر هرات در تحوّل نثر فارسی ،جز از سجع پردازی و استفاده از عناصر زینتی دیگر، استفاده از قالب داستان و حکایت برای بیان معانی و مضامین زهد و پند و اندرز و عرفان، در نثر آراسته است. حکایت وداستان از آنجا که معانی و مضامین گونا گون از جمله وصف را دربرمی‌گیرد، زمینه را برای آرایش‌های لفظی از جمله سجع و قرینه و توازن و جناس ...... فراهم می‌سازد. شادروان ملک الشعراء بهار در سبک شناسی نثر و استاد دکتر حسین خطیبی، در فنّ نثر وجود اینگونه قطعات را در نثر فارسی نخستین نشانه‌های فن مقامات در ادب فارسی دانسته‌اند و درین مورد بیشتر بر تقدّم نثرفنی عربی بر فارسی و از جمله مقامه‌نویسی و التزام سجع و قرینه در حکایات مقامه‌ها تکیه کرده و

پیر هرات را درین شیوه مقلّد مقامه‌نویسان عرب دانسته‌اند.[1]

در تقدّم و تأثیر ادب عرب بر شعر و نثر فارسی دری تردیدی نیست و همچنین بر اطلاع و آگاهی خواجه عبدالله انصاری بر شعر و نثر تازی نمی‌توان تردید روا داشت؛ امّا هر تأثیری را نمی‌توان یکسره تقلید به شمار آورد. سجع پردازی و قرینه سازی در نثر از ویژگی های عمدهٔ زبان پیر هرات در مواضع و معانی مختلف از مناجات‌ها و فوائد و مواجید تا تصنیف رساله های سراسر مسجّع است و اختصاص به قطعات معیّن ندارد. بهره‌برداری از قالب حکایت و داستان و شیوهٔ تمثیل نیز دست‌افزار خطیبان و واعظان و حکیمان و عارفان است و خواجه عبدالله انصاری به سبب اشتغال مستمر به وعظ و خطابه و تذکیر و تعلیم، با جنبه های اقناعی و تأثیری و قابلیّت‌های داستان و حکایت و تمثیل برای بیان معانی و رسیدن به مقاصد آشنایی کافی داشته است، بنابراین بهره گیری او ازین قالب در موضوعات پند و اندرز و شریعت و طریقت و حکمت، امری مستبعد نمی‌نماید.

از آنجا که فنّ مقامات بیشتر بر عرض هنر در میدان لفظ استوار است، نویسندگان مقامه‌ها نه تنها از استعمال شواذ و نوادر لغات عربی پرهیز ندارند بلکه اهتمام بدین کار در حوزه گسترده از ضرورتها و ویژگی های سبک مقامات است و چنانکه می‌دانیم در آثار فارسی پیر هرات بنای بیشتر قرینه های سجع بر کلمات و لغات فارسی نهاده شده است و البته او توانایی آن را داشت که از مجموعه کثیر لغات و کلمات و ترکیبات عربی درین قرینه‌ها سود جوید چنانکه در رساله کنزالسالکین با آگاهی و اراده به قصد ارائه شیوهٔ خاص بنای سجع های خویش را بر آیات و کلمات قرآن کریم و احادیث نبوی و جملات و لغات عربی نهاده است. ازین که بگذریم شیوه مقامات به سبک مقامه های عربی حتّی در دوران اوج نثر فنی و متکلّف و مصنوع فارسی با توفیق و استقبال فارسی زبانان روبه‌رو نشد و مقامات قاضی حمیدالدین بلخی که تنها نمونه تمام عیار این شیوه است پیروان و طرفدارانی نیافت؛ درحالیکه شیوه پیر هرات به دلیل مناسبت و ملایمت با طبع و ذوق فارسی زبانان شیوه‌ای موفق بود و حوزه مخاطبان آن از عامه تا خواصّ را در برگرفت و مورد استقبال دیگر نویسندگان واقع گردید. سعدی همین شیوه را با تصرفاتی لایق و استادانه به کمال مطلوب رسانید و پس از آن آثار بسیاری تا دوران مابه این شیوه در زبان فارسی پدید آمد. سعدی نیز با همه توانایی در میدان سخن فارسی فنّ مقامه را در گلستان خویش به همان دلایل به جدّ نگرفت و آن دو حکایت نیز که بر شیوهٔ مقامات آراسته است تمام و کمال با سرمشق های عربی مطابقت ندارد.

قطع نظر از تفاوتهایی که میان آثار فارسی پیر هرات و گلستان سعدی وجود دارد، آن دو از جهت مشابهت‌های فراوانی که دارند بیشتر از نویسندگان دیگر که مقدّم بر سعدی بوده‌اند قابل مقایسه‌اند و سنجش آنان با دیگران بویژه مقامه‌نویسان نتیجهٔ مطلوبی بدست نمی‌دهد. مهمترین وجه مشترک خواجه و سعدی توانایی آن دو تن است بر شعر که متناسب با معانی و در پیوند با نثر، اشعار خویش را در بافت سخن درج کرده‌اند. در آثار هر دو تن بر خلاف دیگر نویسندگان نثر فنّی و مقامه‌نویسان، استفاده از لغات و کلمات و ترکیبات فارسی و حفظ قوّت معنی در عین زیبایی و آراستگی لفظ و رعایت طلاقت و روانی، مورد توجّه قرار گرفته است و لغات و ترکیبات عربی در آثار هر دو تن همان لغات و ترکیباتیست که در نثر ساده و مرسل فارسی رایج بوده است و از شواذ و نوادر عربی در آنها خبری نیست. وجود حکایات یا قالب‌های داستانی در مناظره شب و روز و عقل و عشق و باب غرور جوانی و تیرماه پیری وامثال آن در رسائل خواجه عبدالله انصاری و حکایت‌های مشت‌زن و جدال سعدی با مدعی و مانندهای آن که از نظر شکل و طول و بنای حکایت بر مناظره یا وصف که با مقامات مشابهت دارد بیش از آنکه نشانهٔ تقلید از فن مقامه‌نویسی عربی باشد نشانه تصرّف و ابداع و ابتکار هریک ازین دو تن است.

خواجه عبدالله انصاری درین شیوه آغازگر است و وجود پاره‌ای نابسامانی در کار هر آغازگری پذیرفتنی، امّا سعدی که خواجه عبدالله و تجربه نویسندگان دیگر سده ششم و هفتم را پیش روی داشت، با بهره‌گیری از آنها و تلفیق کلام، ضعف سلف خویش را دریافت و پوشانید و پایهٔ سخن فارسی را به کمالی که ورای آن کسی را میسّر نشده است رسانید. تنها حکایتی که با حکایات مقامات در رسائل فارسی پیر هرات مشابهت دارد حکایتیست که در رسالهٔ قلندرنامه آمده است. این حکایت از نظر قهرمان داستان که قلندریست که با سحر کلام و رفتار خویش عبدالله نوجوان و دربند مدرسه و تحصیل را به دنبال خویش تا بیابان می‌کشاند و پس از گفتگو با او درباره علم آموزی (کار عبدالله) و عمل‌ورزی (کار قلندر)، در بیابان از نظرها ناپدید می‌شود با قهرمان داستان در مقامه‌ها مانند است.

oooo

ساختمان و محتوای رسائل

۱ـ رسالهٔ چهل و دو فصل.

این رساله که ترکیبی است از حدیث نبوی و عرفان و حکایت حال و نقل اقوال چهل و دو تن از مشایخ صوفیه، کوشش آشکار و منظّمی است در جمع میان شریعت و طریقت و تحکیم مبانی عملی تصوّف بر پایه‌های شریعت و در واقع نوعی اخلاق عملی که هم اهل ظاهر را مفید است و هم اهل باطن را و ناگفته پیداست که نظر عمده درین تعلیم و ارشاد به عمل و کردار اهل سلوک است که در پایه‌های برتر از اهل ظاهر قرار دارند. به همین سبب خواجه عبدالله انصاری بنای کار را بر نقل احادیثی از پیامبر اکرم(ص) گذاشته است که مفاهیم سلوک، معاملات و اخلاق عملی را در بر دارد. بنابراین پیرهرات همانطور که در تفسیر عرفانی قرآن مجید اسرار و رموزی را که اهل ظاهر نمی‌توانند دید بر شیوهٔ عرفا کشف تأویل و بیان می‌کند، درین رساله به بیان اسرار و رموز احادیث و سیرت مقام نبوّت که پیشوا و اسوهٔ هر دو فریق است می پردازد و در همه‌حال احادیث را بر شیوهٔ صوفیه دارای دلالت های ظاهری و باطنی می‌داند که البته دریافت رموز و اشارات باطنی آن همگان را میسّر نیست و عمل به آن نیز چون دریافت اسرار احادیث نبوی به گروهی خاص که اهل سلوک و عرفان‌اند اختصاص دارد و نقل احوال و کردار مشایخ نیز در این رساله، برای نشان دادن عملی پایبندی و قیام این طایفه به مفاد باطنی همان اشارات نبوی است.

پیر هرات، چند جای در این رساله به موجزی کتاب خویش اشاره می‌کند و چون این اشارات بیشتر درموضع بیان اسرار و رموز احادیث نبوی است، می توان گفت که وی در بیان این اسرار و رموز به ایجاز گرائیده است[۱]، علی الخصوص که خواهنده اسرار کلام نبوی را به کتابهای دیگر خویش در این زمینه حوالت می‌دهد و از اینجا می‌توان دانست که وی در کتاب یا کتابهایی به بیان تفصیلی اسرار احادیث پرداخته است و از آنها نیز برداشت های عرفانی کرده است. درمیان آثار شناخته شده پیر هرات یک کتاب وجود دارد که عنوان آن براین مدعا دلالت دارد، اربعین فی الحدیث.

باری ساختمان ظاهری این رساله از طرح و قالب متناسب با محتوی و هدف برخوردار است:

الف ـ هر فصل با نقل یک یا دو و یا سه حدیث از احادیث نبوی در یک موضوع یا

موضوعات مرتبط به هم با قید سلسله راویان حدیث به زبان عربی آغاز می‌شود و سپس ترجمه فارسی آن به شیوه‌ای که پیش ازین اشارت رفت. بدست داده می‌شود.

ب- در مرحله بعدی که در ساختمان رساله زیر عنوان «اشارت» قرارد ارد، حدیث تفسیر وتأویل می‌شود و بخشی خاص در «اشارت» به برداشت عرفانی از مفاهیم احادیث اختصاص می‌یابد.

ج- بخش حکایت. درین قسمت حکایت یکی ازمشایخ را که با عمل به مفاد و برداشت عرفانی از حدیث نقل شده ارتباط تام دارد می‌آورد که اطلاعات سودمندی درباره شخصیت مورد نظر نیز در آن گنجانیده شده است و ازین نظر بر اطلاعات مندرج در طبقات الصوفیه افزونی دارد.

د- رمز. زیر این عنوان مطالب دیگری دربارهٔ مجموع آنچه که گذشت بیان می‌شود و سپس بخش عمده آن به باز نمودن اسرار و رموزی که در حکایات و قول شخصیّت مطرح شده وجود دارد اختصاص می‌یابد.

هـ- در پایان تمام فصلها به مناجات و مواجید خاص که در واقع اوج عرفانی فصل است می‌پردازد و بدینگونه در هر فصل سخن از شریعت و قول و فعل شارع آغاز می‌شود و با گذار از مراحلی به طریقت و در یافتهای خاص پایان می‌یابد. و نشان داده می‌شود که در عین پایبندی به ظاهر با کشف رموز و اسرار باطنی شریعت می‌توان به سر منزل حقیقت رسید.

این طرح جز در مواردی بر سرتاسر این رساله حاکم است. در پاره‌ای از موارد بنابر محتوی احادیث «اشارت» دو یا سه بار تکرار می‌شود (۱۰۰ و ۱۱۸) وگاه پایان اشارات با مناجات و مواجید همراه است (۹۳) گاهی فصل با ترجمه فارسی حدیث آغاز می‌شود (۲۰) و به نظر می‌رسد این نقص به نسخه یا کاتب آن برگردد چنانکه فقدان حدیث و سلسلهٔ روایت آن و اشارت پس از حدیث در فصل اول و افتادگی حکایت در رمز در فصل دوم نیز مربوط به نسخه‌ای باشد که این نسخه از روی آن نوشته شده است و دانسته نیست که نقل مطالبی از کتاب «فردوس العارفین» خواجه عبدالله انصاری به جای حکایت و رمز تصرّف کدام یک از کاتبان نسخه است (۸-۹) هر چند که این کار، امروز از آن جهت که ازین اثر پیر هرات نشانه‌ای در دست نیست، اهمیّت ویژه دارد. سجع های پایانی هر فصل معمولاً با جمله لا اله الاّ الله، لااله الاّ هو خاتمه می‌یابد و در واقع این عبارت نشانه پایان فصل است.

محتوای فصول

فصل اول در علم و عمل وحکایت ابراهیم ادهم است وچنانکه اشاره‌شد بخش اول آن یعنی نقل حدیث واشارت پس ازآن ازین فصل افتاده است، بنابراین، فصل از مز که پس از حکایت قرار دارد شروع می‌شود که تفسیر و تأویل سرگذشت و به صید بیرون شدن و صید حق گشتن او را در بردارد. رابطه علم و عمل در این رمز اینگونه تبیین می‌شود که مدار علم و عمل هر دو بر نیّت است، چون با نیّت خیر علم بیاموزی، آن علم در عمل سودمند می‌افتد و اگر نیّت فاسد باشد و علم برای جاه و غرورنفس و پیروی از هوا آموخته شده باشد ناسودمند است و در عمل نتیجه‌ای که دربردارنده خیری باشد به بار نمی‌آورد. از اقوال معروف ابراهیم ادهم که بدان نیز در عمل پایبند بود تأکید اوست بر کسب حلال و نان از دسترنج خویش خوردن که همین نکته دربردارنده عمل بر مقتضای علم نیز هست.

باری قرار دادن عنوان علم و عمل در اولین فصل رساله با طرح کلی و اهداف نویسنده نیز ارتباطی ژرف دارد زیرا پیر هرات در سراسر این رساله موارد عمل و عینی هر دو را دنبال می‌کند.

۲ـ فصل دوم. در حبّ دنیا و طول امل و صفت مسلمانی است. این فصل با نقل یک حدیث شروع می‌شود که فرمود: دو چیز در سنین پیری جوان می‌شود دوستی دنیا و درازی امل. در اشارت، پیری را که گشت زمانه فرسوده باشد؛ امّا دوستی دنیا و طول امل در او نیرومند باشد پیر نمی‌داند؛ امّا در مقابل جوانی را که این دو صفت دروی مرده باشد پیر می‌داند و مثال بارز آنرا حارثه ـ جوان انصاری ـ می‌داند که اینگونه از حال خویش به پیامبر اکرم خبر داد که زر و سیم و متاع دنیا در نظرش نمی‌آید و قائم اللیل و صائم الدهر است . و خود این خبر دادن از حال یادآور بیان واقعهٔ مریدان است با پیران.

خواجه عبدالله انصاری برخورداری حارثه را ازین حال در اثر نماندن حبّ دنیا و مردن امل در حارثه می‌داند و می‌گوید ازین سبب روزه‌روزها وقیام شب‌ها که بردیگران دشوار است بر وی آسان شده بود و فرو گذاشت این دو کار که بر دیگران آسان است بر وی دشوار گشته بود. در چنین تحول حال و باطن حارثه با آنکه جوان بود پیر وبزرگ بود و این گونه پیری در کار حق بزرگواری است و پیر وفرسودهٔ روزگار گشتن ذلّت و خواری.

چنانکه پیشتر گذشت این فصل حکایت و رمز ندارد و به جای آن بندهایی از فردوس العارفین خواجه عبدالله نقل شده است که از طرح و ساختمان کتاب خارج است.

∘∘∘∘

۳ـ فصل سوم در رفق با یتیمان و بهائم و حکایت ابوبکر عبدالله طاهر ابهری است.
درین فصل سه حدیث دربارهٔ: ۱ـ قرب و منزلت سر پرستی و حمایت یتیم در پیشگاه حق و رسول او در آخرت.

۲ـ رحمت بر حیوانات و ثواب آن.

۳ـ غرس درختان و اشجار و اجر و مزد غرس کنندگان، نقل شده است.

هر کدام از احادیث جدا جدا ترجمه می‌شود و در اشارت پیوسته به ترجمه اسرار و رموز آن مورد بررسی قرار می‌گیرد وسرانجام پس از اشارت سوم، اشارت چهارمی برای بیان تفسیر عرفانی حدیث سوّم می‌آورد. چون در حدیث سوّم سخن از نشاندن درخت و بهره‌مندی انسان و حیوان و پرندگان و ثواب کارنده است خواجه، در اشارت چهارم به تأویل عرفانی آن می پردازد. درین تأویل از باغ بیرون که عرصهٔ تنگ دارد به باغ درون که فراخنای آن را کسی نمی‌داند وارد می‌شود و این دو باغ را از جهات گوناگون با یکدیگر می‌سنجد. سخنان او دربارهٔ باغ دل از زیبایی و عمق خاصی برخوردار است.

پس از پایان اشارت چهارم در ضمن حکایت کوتاه، عبدالله بن طاهر ابهری را به اختصار معرفی و سخنانی از او نقل می‌کند و در تفسیر آخرین سخن نقل شدهٔ او مطالب متعددی می‌آورد که موضوع آن دوستی و طریقهٔ دوستی است و پیرهرات مفاهیم عمده دوستی و دوستان را در رمز پس از حکایت توضیح می‌دهد و فصل با دیدگاه‌های عرفانی و مناجات و ذکر لا اله الاّ الله، لا اله الاّ هو پایان می‌یابد.

****

٤ـ در فصل چهارم سه حدیث درباره همسایه و مراعات حقوق او نقل می‌شود. در اشارت پس از ترجمه احادیث اساسی‌ترین سخن پیر هرات به موضوع «یار و یاری و ندیدن عیب یار» مربوط می‌شود که متضمن نکات اخلاقی و عرفانی است و از جهت عرفانی با سخنان او درباره دوستی و دوستان در فصل پیشین مشابهت و مناسبت دارد. حکایت این فصل به ابوالحسن بنان اختصاص دارد که در رمز پس از حکایت قول بنان دربارهٔ اخلاق مورد تفسیر قرار می‌گیرد. درواقع این فصل متمم فصل پیشین است.

****

۵ـ فصل پنجم نیز با سه حدیث دربارهٔ رهایی از آتش دوزخ، شفاعت کردن و حسن خلق آغاز می‌شود و در اشارتهای مربوط به هریک از احادیث معانی و اسرار آنها باز نموده می‌شود. اشارتهای حدیث شفاعت و حسن خلق متضمن برداشت‌های عارفانه است.

در حکایت این فصل به احوال و اقوال ابراهیم بن شیبان کرمانشاهی می پردازد و سخنان او را درباره «علم فنا و بقا» و «زبان رخصت» شرح و تفسیر می‌کند و «عزیمت» را بنای کار شریعت و طریقت می‌شناساند. فصل با سجعی پایان می‌یابد.

۶-در محبّت و حکایت ابوبکر یزدانیار ارموی است. درین فصل سه حدیث درباره دوستی خداوند بنده را وسبّ مؤمن و لعن و قذف او نقل می‌شود و آنگاه به ترجمه احادیث و توضیح اسرار آنها در ذیل اشارت پرداخته می‌شود.

در اشارت اول سخن از دوستی خداوند و دوستی دوستان او می‌رود و اینکه وقتی خدای کسی را به دوستی گرفت قبول او را در بسیط زمین می‌گستراند و خشنودی و خشم خویش را به خشنودی وخشم آنان پیوسته می‌گرداند. معنی دیگر گسترش قبول آنان در زمین آنست که خداوند نبات را به‌برکت وجود آنان می‌رویاند و باران را بواسطه آنان می‌باراند که: بهم تمطرون و بهم ترزقون.

در اشارت دو حدیث دیگر که به لعن و قتال و دشنام بامؤمنان و خود کشی مربوط است از خطرهای زبان که موجب بر باد رفتن ایمان می‌شود سخن می‌رود و براین نکته تأکید می‌شود که از نظر اهل آخرت نیز زبان سرخ سرسبز می‌دهد برباد. در نگهداری حرمت مؤمن که حرمتی خدایی است، سخت مراقب باید بود بنابراین به چشم مخالفت در اهل موافقت که عزیزان حضرت‌اند نباید نگریست چرا که کسی به کنه مرتبت ایشان در پیشگاه حضرت عزت پی‌نبرده است. اگردیده‌دیدن‌ایشان‌نداری در اعتقاد و ایمان آنانرا بدیده قبول ببین تا مخالفت نکرده باشی.

در حکایت یزدانیار ارموی نیز پس از معرفی کوتاه او سخن عمدهٔ وی درباره دوستی حق و خلق که دریک دل جمع نمی‌آید و کسی که چنین کند از هردو در می‌ماند، نقل و سپس تفسیر و تأویل می‌شود و در تمثیل چیزی نکاشتن و امید «بر» داشتن توضیح داده می‌شود که هر که تخمی می‌کارد لابد زمین را باید از هرچه مایه زیان بذر است، پاک کند بدینگونه کسی که بذر «وحشت از خلق» بکارد البته بَرِ «انس با حق» خواهد درود. درین قسمت دلیل انس با خلق و خواهش قبول و تعظیم آنان که در دلهای مردمان رسته است برشمرده می‌شود و موجب آن «ناشناختی» دانسته می‌شود که اگر کسی ناچیزی دنیا و خلق دنیا را بشناسد البته قبول و ردّ خلق برای او یکسان می‌شود. پس آنچه برای سالک عمده است شناخت است که باید در آن رنج برد. این فصل با این سخن پایان می‌یابد: از آدمی پیش جان برآید و آنگاه جاه / آه از حجاب خود پرستی آه!

۷- در فصل هفتم دو حدیث دربارهٔ استبراء و دورویی و نمّامی نقل شده است، حکایت این فصل به ابوسعید الاعرابی اختصاص دارد و قول او درباره بدترین انسانها، دورویان و نمّامان مورد تفسیر قرار می‌گیرد. ایــن فصل یک اشارت دارد که در آن از زیانهای نمیمت که پلیدترین آلودگی درباطن آدمی است سخن گفته می‌شود و پس از آن روش اخلاقی صوفیه درغیاب دوستان مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد: این طایفه درغیبت دوستان صادق‌تر از حضوراند و با دشمن دوست، دشمن‌تر از آنان، زیرا در این صدق و دوستی و دشمنی مسئولیت برادرغایب را بر عهده دارند و چنانکه بحق خویش قیام می‌کنند در حفظ حقوق یار غایب بجدتر قیام می‌نمایند تا فردای قیامت، پـاس دوستی آن دوست آنان را دستگیر شود. در رمز پس از حکایت کوتاه و تفسیر قول ابوسعید الاعرابی نیز از اخلاق مردان این کوی که ازین پلیدی‌ها بری‌اند سخن گفته می‌شود و با مناجاتی فصل به پایان می‌رسد.

۸- در فصل هشتم نیز از ذمیمه‌های دیگر اخلاقی، ظنّ و حسد و بغض سخن گفته می‌شود و بدینگونه مطالب فصل پیشین پی گرفته می‌شود. این فصل سه حدیث در موضوعات فوق دارد و یک اشاره که برداشت‌های پیر را در بر می‌گیرد. این اشارت بر مدار عنایت حق و ظنّ نیکوی بنده در حق خالق می‌چرخد. با معرفی ابوعمرو زجاج، از تغییر رنگ صورتش به هنگام تکبیر اول و نظر او دربارهٔ سخن گفتن از حال‌ومقامی که بدان نائل نشده باشند، خبر داده می‌شود و آنگاه در رمز پس از حکایت از پاک گردانیدن دل از بدعت‌ها و عزیز داشتن تن به حفظ آداب شریعت و طاعت و آراستن دل به زینت مهر و معرفت سخن گفته می‌شود. پایان این فصل اختصاص به بیان سوختگی اویس قرنی درمهر و دوستی حضرت عزّت دارد و چنین بود که پیامبر عطر سوزش او را از جانب یمن می‌شنید.

۹- فصل نهم به «برّ» و حکایت فضیل عیاض اختصاص دارد و سه حدیث در آن مورد نقل و بررسی قرار می‌گیرد:

حدیث نخست همـراه با داستانی نقل می‌شود که درآن گروهی از زنان را می‌بینیم که در حضور پیامبر اکرم نشسته‌اند و با حضرت به سبب خلق کریم او گفتگو و مشغله می‌دارند و با شنیدن صدای عمر، به سبب درشتی خوی او می‌گریزند و در حجاب می‌شوند.

حدیث دوم درباره صدق و نیکوکاری و مقام صدیقان و ذم دروغزنان است.

در تفسیر حدیث اول سخن بر سر خلق کریم پیامبر است که حجاب هیبت عظیم

او بود وگرنه چنین بود زهره بینندگان آب می‌شد، چه رسد به گفتگو و مشغله با آن حضرت.

در اشارت حدیث دوم، پیرهرات از علّت (= بیماری ، بدی) که اگر دیر بماند و مزمن شود به صفت آدمی بدل می‌شود سخن می‌دارد و اینکه فردا چنین کسی را به همان صفت برمی‌انگیزانند ومی‌خوانند ؛زیرا ماندگاری علّت در آدمی او را «تمام علّت» می‌کند و مصداق خَتَمَ اللهُ عَلىٰ قُلُوبِهِم قرار می‌گیرد وفسق‌وفجور مُهرِ دل او می‌شود و هر که بدین مُهر ممهور گشت، گشت (=تغییر و تبدیل) در و پدید نمی‌آید و چون نمکسار می‌گردد که هر چیزی در آن بیفتد رنگ و طعم نمک می‌گیرد.

حدیث سوم مفاد نهی کافر خواندن برادر مسلمان را دربردارد که در اشارت مربوط به آن ازنگهداری زبان‌صحبت می‌شود و اینکه بدگوی اگر برای ادب نفس و مروّت زبان خویش را نگه نمی‌دارد سزاست که برای حفظ گوهر مسلمانی درنگهداری زبان بکوشد درین مقام بدگوی بد زبان مردم آزار از سگ و گرگ و خرس و بوزینه و کفتار و خوک فروتر است و البته هریک ازین حیوانات به صفتی مذموم موصوف اند و با این وجود شکر آن بر زبان دارند که چون آدمی، عوان، غمّاز، رباخوار، خمّار، طرار و همسایه آزار نیستند. انسانهایی که صورت آدمی و سیرت بهیمی و سبعی دارند، فردا در صورت سگان و گرگان و خوکان و موران زرد برانگیخته می‌شوند؛ زیرا فردا، کارگاه صفت است و نه صورت و کار با آدمی به صفت او می‌کنند و نه با صورت او!! پایان این مقال نیز مخرجی به روش و گفتار مردان راه حق دارد، کسانی که به مرگ نفس و محو صفات ذمیمه زنده شده اند مرگی که ممات دیگران است، حیات آنان است. اینان به «نبود» خود «بود و نمود» یافته اند.

در حکایت فضیل عیاض محور سخن بر بیان داستان تنبیه و صید حق شدن او استوار است و سخنی از وی درباره خواری و بی‌مقداری دنیا نقل می‌شود. رمز این داستان بیانگر این نکته است که فضیل همیشه رخش دری (=سوراخ،منفذ)برای تابش نورآشنایی باز می‌گذاشت که یا نور آشنایی از آن رخش به درون تابد و یا آنکه وی در روز گرفتاری از آن رخش بیرون تازد. این دریچه باز جز گزارد فریضه نماز و تقسیم اموال وکالایی که به راهزنی بدست آورده بود، میان بینوایان و درماندگان نبود. کیفیّت تحوّل حال فضیل که پیش از صید حق گشتن پیشهٔ راهزنی داشت،پیرهرات راعلاوه‌بربیان دلیل رفتاری او گزارد نماز و تقسیم مال، به میدان دیگری می‌کشاند، قبول ازلی، که در این میدان طاعت بی‌نوا و معصیت بی‌خلل است. کشش کلام درین مقام مناجات را در پی می‌آورد زیرا وقتی کار در قبول ازل باز بسته باشد جز اظهار عجز و ضعف چاره‌ای نمی‌ماند. مناجاتی

که درین قسمت آمده است به روشنی دربردارندهٔ مفاهیم قبلی است: سبحان الله، یکی به قصد معصیت برخاسته (=فضیل عیاض) امّا با حرمتی از دوستان اونهان در سینه او و دیگری به قصد طاعت می‌رود؛ امّا بی حرمتی دوستان او نهان در سینهٔ او. آن حرمت اولی را راه می‌زند و از معصیت به سعادت می‌اندازد و آن بی حرمتی دومی را ازطریق سعادت برمی‌گرداند و به شقاوت و خذلان مبتلا می‌سازد! دوشاهد این مدعا، سگ اصحاب کهف و بلعم باعورا است که مناجاتهای معروف او را در پی دارد:

الهی، اگر با دوستان تو نه در رمه‌ام، آخر از هشتم اصحاب کهف نه کمم.

الهی، سگ را بار است / و سنگ را دیدار است / گر من زسگ وسنگ کم آیم عار است.

این حرمت داشت و سبک داشت دوستان حق، داستان شیطان را به یاد می‌آورد که با سبک داشت آدم که دوست حضرت عزّت بود، طاعت بسیارش به کار نیامد. و البته سخن در اینجا پایان نمی‌یابد زیرا نوع دیگری از بی حرمتی دوستان او گفته نیامده است این بار سخن در افزونی خدمت (=طاعت و عبادت) و بزرگ‌بینی و بی حرمتی و افزونی جستن بر دوستان او به سبب خدمت است. این کسان نمی‌دانند که او از طاعت و خدمت بی‌نیاز است و دوستان خویش را پیش از وجودشان دوست داشته است (قبول ازل) و از اینجا به بیان قهّاری و غیوری حق که نزد صوفیه اعتباری شگرف دارد می پردازد و فروشکستن همه آنان را که دوستان او را فرو می‌شکنند نتیجهٔ این قهّاری و غیرت می‌داند. بدینگونه این فصل در شمار زیباترین و پرشورترین فصول این کتاب درمی‌آید و با این اوج پایان می‌یابد.

۱۰ ـ عنوان این فصل مذمت ابنای دنیاست، پیر هرات آنرا به امور معنوی می‌کشاند: در پی ترجمه حدیث که مدلول آن نکوهش دنیاپرستان است در اشارت جهات مثبت و منفی دنیا داری را برمی‌شمارد و البته غلبه بر ذمّ دنیا جویانی است که حلقه بندگی آنرا در گردن و گوش کرده‌اند و شب و روز جز اندیشه درم و دینار ندارند، دوستی و دشمنی شان نیز بر اساس این آزمندی است. در طلب دنیا خان و مان و زن و فرزند را وامی‌گذارند و پهنه صحراها و سینه دریاها را در می‌نوردند و خطرات کوه و بیابان را به جان می‌خرند و اگر کسی آنانرا به سبب این خطر کردن‌ها و عزیزی جان و حقیری جاه و مال پند دهد و نکوهش کند نمی‌شنوند.

خواجه عبدالله بدینگونه دنیاجویان و خداجویان را در برابر هم قرار می دهد و مرتبه

بندگی خدای را از بندگی دنیاجویان کمتر نمی‌داند و می‌گوید بندگی کردن خدای را می‌توان از بندگان درم و دنیا آموخت!

در حکایت معروف کرخی به سفرهای دور و دراز او در طلب معرفت اشاره می‌کند و در رمز پس از حکایت بر هجرت از تعلقات و خان و مان در راه دین تأکید می‌کند و بیان حال معروف را گواه صادق این مدعا می‌داند، چه معروف کرخی در کودکی ترسا بود و به دبیرستان ترسایان می‌رفت. چون معلم به او گفت تا ثالث ثلاثه بگوید و او بدان اقرار نکرد چون نقصان دین بود، ناچار به ترک مدرسه و خان و مان و پدر و مادر در طلب دین گفت و در سفر دین با پدر و مادر کافر وداع کرد تا نور مسلمانی یافت و این نور دستگیر پدر و مادر او گشت و آنان نیز از کافری به مسلمانی آمدند.

۱۱- فصل یازدهم در ارتباط موضوعی و معنایی با فصل دهم است نه تنها عنوان آن «حرص برمال» است که با دنیا طلبی دنیا جویان در فصل دهم ارتباط دارد بلکه در این فصل دنباله احوال و رتبت و مرتبت معروف کرخی نیز بیان می‌شود پیام اصلی این فصل ناتوانی آدمی در ترک تعلّقات و قطع پیوند با دنیا و برکندن ریشهٔ حبّ آن از دل و باطن است و اینکه کسی بر آن بدون عنایت حق و خاصان او نائل نمی‌شود. مدلول حدیث نبوی که در آغاز این فصل نقل می‌شود نیز اثبات آزمندی و تعلّق باطنی آدمی به دنیا و حرص‌ورزی اوست که پیر هرات طرق مقابله با این حرص و آزسیری‌ناپذیر را می‌نماید و مایه حقیقی این دلبستگی را حبّ آن می‌داند و تا این حبّ در باطن متمکّن باشد البته از دیدن عیب‌های آن عاجز خواهد بود و عیب‌ها وقتی پدیدار می‌شوند که دنیا در دل آدمی سرد شود.

هر اندازه که عیب‌ها آشکار شود به سردی‌ها افزوده خواهد شد؛ امّا این چگونه تحقّق می‌یابد؟ مناسب این مقام بیان حکایت تحوّل حال سری سقطی است که در آن معروف کرخی، کودکی یتیم را به دکان او می‌برد تا سرّی او را لباس بپوشاند پس از انجام این کار معروف دعا می‌کند تا خداوند دنیا را در دل او سرد گرداند و بدینگونه سرّی از دام دنیا به دعای یکی از خاصان حق رستگاری می‌یابد.

اینجا مجال سخن در بیان سرّ و رمز و برکت دعا و دَم مردان حق گسترده می‌شود تا زنگ انکار از دل منکران زدوده شود و اعتراض ضمنی که ممکن است در ذهن خواننده صورت بندد، پاسخ داده شود. اصل آنست که دَم همّت خاصان در پیشگاه حق ضایع نمی‌شود و اگر آنچه که خواسته می‌شود به نقد برآورده نمی‌شود نباید به‌سبب برنیامدن آن

حاجت، گمان بد در دل راه دهد؛ زیرا گمان بد فتوح آن دعا را از وی بازمی‌گرداند و به نیکوگمانان می‌رساند.

پیش ازین در نقل سخنانی از سرّی، قولی از او درباره نور معرفت و نور ورع نقل کرده بود که در اینجا ارتباط آن سخن را با موضوع تأخیر اجابت و بدگمانی ذکر می‌کند که شناخت حکمت تأخیر حق در اجابت دعا، باید نور گمان را فرو نشاند یعنی نباید گمان برد که اینان در پیشگاه حق آن قدر ندارند که به دعای شان حاجتی برآید؛ زیرا نور گمان به ولایت راه‌نمی‌برد. درموارد دیگرنیز چنین‌باید، یعنی شناخت بی نیازی خداوند از طاعت، نباید موجب کاهش جدّ و رغبت در طاعت شود، شناخت قهّاری او، نور امید به کرم او را فرو ننشاند...

این موضوع، دعای اهل این راه، در بحث کرامت پی گرفته می‌شود و رابطه اجابت آنی و کرامت بیان می‌شود و از اعتماد به این کرامت‌ها که چه بسا استدراج باشد، تحذیر کرده می‌شود؛ زیرا کرامت‌فروشی در این کوی قلاّبی است، و کرامت ارزانی مزدوران و مریدان است و مردان کامل از بیم استدراج از کرامت دوری و توبه می‌کنند.

****

۱۲- درین فصل نیز سخن بر سر مال دنیاست و این بار دوستی مال غیر یعنی مال وارث، مورد بحث قرار می‌گیرد و حدیثی از پیامبر(ص) درین ارتباط نقل می‌شود. پیچیدگی موضوع موجب آن می‌شود که صحابه با رسول(ص) درین باره، از سر دریافت عقل خویش گفتگو و مباحثه کنند و همین‌جا اشارت می‌شود که‌عقل را باید متابع شرع داشت و آنچه را که شرع درباره دوستی مال می‌فرماید بدون چون و چرا پذیرفت، زیرا عقل و علمی که متابعت شرع نکند از جهل و جنون فروتر است. در ترجمه حال بشر حافی واقعه او را که موجب تحوّل حال او گردید و با متابعت و حرمت داشت شرع پیوند دارد ذکر می‌کند. بشر حافی کاغذی را که نام خدای بر آن نبشته بود و در راه افتاده‌بود برداشت و با موجودیی که داشت غالیه خرید و آن کاغذ را با غالیه خوشبوی کرد و در سوراخ دیواری گذاشت. خداوند به پاس این حرمت داشت نام او را در دنیا و آخرت مطیب گردانید و پیامبر در رؤیا او را براین گرامی داشت آگاه گردانید و فرمود که موجب آن، حرمت داشت بشر بود شریعت را و متابعت سنّت و نصیحت برادران و تعظیم اهل بیت. که در رمز پس از آن دو جنبه این حرمت داشت در ظاهر و باطن بشر تبیین می‌شود یعنی حرمت باطن او به سبب آن کاغذ ظاهر شد و حرمت ظاهر او در متابعت سنّت و محبت اهل بیت و نصیحت یاران و

حرمت داشتن آنان ظاهر گردید. پس چنانکه به گفتهٔ شارع فرق میان مال خود و مال وارث دانسته می‌شود با انجام یک عمل که در آن تعظیم حق و شریعت باشد انعام حق در هر دم و قدم ظاهر خواهد شد.

****

۱۳ـ سلسله بحث مال و دنیا درین فصل به «غنای نفس» می‌کشد و حدیثی از پیامبر اکرم درباره حقیقت غنا در آغاز فصل نقل می‌شود و خواجه عبدالله در اشارت توانگری و غنا را بنا بر مدلول حدیث تعریف و تحلیل می‌کند و تفاوت آنرا با گدایی باز می‌گوید و با اشارت به مقدر بودن روزی و به وقت خویش رسیدن آن شغل دل خداوند مال را با حقیقت بی‌نیازی که فارغ بودن دل از اشتغال به دنیاست مقایسه می‌کند و مناسب این فراغت دل حکایت حارث محاسبی است که هفتاد هزار دینار میراث پدر را به سبب اختلاف درعقیده نپذیرفت وبدینگونه سخن به محور حرمت داشت شریعت وفرق کردن میان مال خود و وارث باز می‌گردد. نتیجه این حرمت داشت پدید آمدن علامتی است در ظاهر حال محاسبی و آن کشیده شدن رگهای دست اوست به هنگام دراز کردن و برداشتن طعام شبهه‌ناک که درعلم کسی نیست و این پاداشی بزرگ است. نقل تأکید عبدالله خفیف شیرازی بر متابعت از پنج تن از مشایخ از جمله حارث محاسبی، تأئیدی‌دیگر است بر متابعت از حرمت دارندگان شریعت وبیان حال از قول حارث محاسبی در کشیده شدن رگهای دست و فرو نرفتن لقمه شبهه با وجود جهد بسیار. نتیجه این گزارش محافظت باطن است با اخلاص و مراقبت و نگهداشته شدن ظاهر به مجاهدت و متابعت سنّت.

در رمز این فصل نیز دلایل تأکید ابو عبدالله خفیف بر متابعت از حارث محاسبی و چهارتن دیگر از مشایخ که نام‌شان ذکر نمی‌شود، مورد تفسیر قرار می‌گیرد و بر این نکته که سرّ متابعت این پنج آنست که ظاهر شرع را مراعات می‌کردند و با مردم به قدر طاقت شان سخن می‌گفتند ... تأکید می‌شود؛ اما این ها دلیل نمی‌شود که کسانی را که از سر وجد و غلبات حال سخن می‌گویند و مراعات باطن آنها را از نوافل ظاهری باز داشته است انکار کرد. آنچه پس ازین می‌آید در ارتباط با متابعت است که به مجالست و نشست و خاست با مشایخ این طایفه تأویل می‌شود زیرا اینان با عوام همقدم‌اند و با خواص همدم و با زاهدان هم سبق و با عارفان هم نظر و با علما در قول و با عرفا در حال و با مریدان در طلب و با جمع مراد در طرب‌اند و چنین است که متابعت ایشان و مؤانست با آنان همه را سودمند است. این فصل با سخنان بیشتر در شأن و حال و دل این طایفه پایان می‌یابد.

****

۱۴ـ بحث متابعت و مؤانست در فصل چهارده با تبیین درجات رجال دنبال می‌شود و در آغاز فصل داستانی از حضرت رسول و پاسخهای آن حضرت به پرسش کسی که دربارهٔ دو تن که یکی ظاهری آراسته دارد و دیگری پریشان حال است نقل می‌شود که به هنگام ترجمه به توضیحات ضمنی درباره این روایت همراه می‌شود. در اشارت دلیل برتری پایگاه دوستان حق و برکت انفاس آنان در ارتباط با فرمایشات پیامبر اکرم، کار کردن آنان به علم ذکر می‌شود و نه رنج کشیدن و این خود یادآور مسأله متابعت علم از شریعت است که در فصل دوازده گذشت و بدین مناسبت سخن به شریعت ورزی و طریقت پیمایی کشانیده می‌شود که ورزیدن اولی بی‌استاد و دومی بدون پیر امکان پذیر نیست.

بیان حکایت داود طایی و زهدورزی وی و سبب زهد وی که جلوه‌فروشی حمید طوسی بود با موضوع فصل و مفاد حدیث مناسبت دارد و پاسخ او به ابوحنیفه در کار کردن بعلم، یعنی زهد ورزی با علم تأکید دیگری است بر آنچه که پیشتر گذشت. زهد داود طایی تنها در امور دنیایی نبود این زهد ورزی از سر علم در جلوه دیگری نیز در همین فصل از زبان خود او در بیان اشتیاق مفرط او به سخن گفتن در مجلس کسانی چون ابوحنیفه درباره خدا و رسول و مسائل فقه، و پرهیز از آن و بازداشتن خویش از سخن گفتن، باز گفته می‌شود و نتیجه گرفته می‌شود که تا از دنیا روزه‌نگیری و چهار تکبیر بر شش جهت و حیات نفسانی نگویی، پای بر بساط پاکان نتوانی نهاد.

****

۱۵ـ عنوان این فصل «درحق عیال و نفس و حکایت ابراهیم رقّی» است که چهار حدیث به ترتیب در حقوق همسایه و نیکوداشت زنان و حق شوهر بر زن و حق تن در آغاز آن نقل می‌شود. در اشارت از فرمان شرع بر نیازردن همسایهٔ صورت و روانداشتن آزار همسایگان باطن، فرشتگان دست راست و چپ و دل و عقل، سخن می‌رود که البته آسایش این همسایگان در پیروی از شرع و رنجش و آزار آنان در پیروی از طبع و هواست. و شرط ایمان آسایش دیگران است بدینگونه بسنده کردن به نیازردن تحقّق شرط ایمان مؤمن نیست، زیرا اگر چنین باشد فرقی میان مؤمن و جماد و حیوان نیست. خاصیّت ایمان نوربخشی و ظلمت‌زدایی است چنین است که بار دیگر سخن از متابعت به‌علم در اعتقاد و عمل به‌میان می‌آید.

در تفسیر حدیث نیکوداشت زنان نیز دستور شریعت معیار است، پس از زنان جز آنچه که شرع طلبیده است نباید طلبید و آن جز با خلق نیکو زیستن با زنان نیست، اگر چه

شرع آنان را زیر فرمان مردان درآورده است باید آنها را چنان داشت که اگر مرد به جای آنان می‌بود آسوده می‌بود، از آن روی که زن از پهلوی چپ مرد آفریده شده است نکوهش او جز نکوهش مرد نیست.

موضوع دیگر درین فصل بیان دوستی و صفات دوستان طریقت با یکدیگر است که انصاف دوست را از خویش می‌دهند و از او انصاف نمی‌خواهند و چشم بر عیب‌های دوست می‌بندند و علم تأویل عیب‌های دوست را می‌آموزند، آنگاه به دوستی با او بیعت می‌کنند و از آنجا که این دو دوست داشتن برای خداست، نور و سرور و شادمانی پدید می‌آورد.

حکایت ابراهیم رقی و نقل سخنان او و سفر سی ساله او برای به قبول آوردن دل مردمان بر صوفیان که از سر دوستی این طایفه انجام شده است، متناسب بحث دوستی و شرایط آنست که در رمز پس از حکایت سخنان او را درباره دوستی خدای تعالی و رسول اکرم نقل می‌کنند که گفت علامت دوستی خدای تعالی برگزیدن طاعت اوست و متابعت رسول او (ص).

در تفسیر این قول معیارهای این گزینش بررسی می‌شود. گزینش وقتی پدید می‌آید که امر بر اختیار یکی از دو کار قرار گیرد: هوا غالب شود و از شخص دوستی خود را طلب کند و شخص از او دوستی خدا را. ملاک متابعت رسول نیز به هنگام رغبت نفس به رخصت‌های شرع و ممانعت از تأویل و رخصت جستن و بر عزم و پایداری فراخواندن نفس پدید می‌آید؛ زیرا سنّت و متابعت از آن جز به هنگام غلبهٔ بدعت و تأویل و رخصت جستن پدید نمی‌آید.

این فصل با بیان شیوهٔ اهل این کار در دوستی خدای و متابعت رسول او که بیزاری از حول و قوّت خود و پناه بردن به خدای و تکیه بر نگاهداشت حق که ایشان را در راه خویش و متابعت پیامبر خویش استوار می‌دارد پایان می‌یابد

****

۱۶ـ این فصل به غیرت اختصاص یافته است و سه حدیث درین باره نقل شده است.
در اشارت این فصل سخن از اقتران محبّت و غیرت می‌رود ارتباط آشکاری میان حکایت و نقل اقوال ممشاد دینوری با موضوع غیرت به نظر نمی‌رسد. آنچه از ممشاد نقل می‌شود مبتنی بر ادب رفتن به زیارت و دیدار مشایخ و بیان موارد انکار دوستان حقّ و مضار آن است که با قولی از ذوالنون مصری مورد تأکید قرار می‌گیرد. رمز حکایت نیز به برکات دیدار

و زیارت دوستان الله اختصاص دارد که با اقوال ممشاد مناسبت دارد. احتمال آمیختگی این باب با ابواب دیگر و تصرف کاتبان درین فصل وجود دارد.

****

۱۷- فصل هفدهم درباره دستوری دادن زنان است به بیرون رفتن از منزل، که از نظر پیوستگی با آنچه که در فصل پانزدهم در مورد رفتار نیکو با زنان گفته شده است، ارتباط دارد و همچنین با قسمت نخست فصل شانزدهم که سخن از غیرت مردان در باب زنان می‌رود و این پیوستگی نشان می‌دهد که حکایت و رمز فصل شانزدهم با اشارت و موضوع احادیث رابطه‌ای ندارد و احتمال جابه‌جا شدن آنرا تأئید می‌کند.

درین فصل سه روایت و حدیث که ابعاد مختلف نیاز برون رفتن زنان را دربردارد نقل می‌شود. نخستین روایت به بیان موافقت حضرت رسول با عایشه در تماشای بازی حبشیان و معیّت آن حضرت و پوشانیدن عایشه با ردای مبارک و حدیث دوم به اجازه دادن به زنان برای رفتن به مسجد وسومی داستان دیدن عمر سودة بنت زمعه را درشب، و شناختن او و بیان ماجرا به حضرت رسول (ص) و فرمایش آن حضرت که «الله دستوری داده است شما را که بیرون شوید به حاجت خویش» مربوط می‌شود. به مقتضای دلالت سه حدیث رموز و اسرار آنها در سه اشارت بیان می‌شود. توضیح و تفسیر خواجه عبدالله انصاری در هر سه اشارت با تأویل عرفانی همراه است چنانکه مورد اول راکه تماشای لهو و بازی حبشیان است به ابتدای حال کودکان و مریدان در طریقت مانند می‌کند که ضرورت تماشای لهو و هزل در ابتدای عهد از آن روی است که اینان (کودکان و مریدان) عاجز طبع بار نیایند و به همین دلیل از نظر شرع آنرا جایز می‌داند؛ امّا شرط می‌کند که بیننده باید به دل خویش بنگرد تا بیاموزد که چگونه در لهو از لهو بگذرد. مرید به کودک درین تماشا از آن روی مانند می‌شود که مریدان در تماشای اهل لهو و لعب ظاهراً مانند کودکان‌اند، امّا از نظر باطن و دید تحقیق، اسرار لهو و لعب را که «لب» آنهاست در قدح و ظرف اطفال در می‌کشند و پوست و ظاهر آنرا برای کودکان می‌گذارند.

درمورد دوم دستوری به مسجد رفتن دادن را اینگونه تأویل می‌کند که اشتیاق بارگاه و راه حق، جهان را بر دل زنان تنگ می‌کند ازین روی در طلب آرامش ازین مسجد بدان مسجد و ازین مکان به آن مکان و ازین مجلس به آن مجلس می‌روند، تا کجا آرام یابند.

توضیح و تأویل مورد سوم آنست که ایجاد کننده حاجت به بیرون شدن پروردگار است و حاجتمند مقهور این ایجاد، پس چاره‌ای جز بیرون شدن از خانه ندارد. خواجه

عبدالله این بیرون شوندگان را به دو گروه تقسیم می‌کند. یک گروه آنانند که حال ایشان در خانه و برون خانه، یکسان است، برای اینان به سبب نگهداشت دیده و خاطر خانه و بیرون خانه تفاوتی ندارد. چنین است که اینان شاکر از مولیٰ و با دل شاد به خانه برمی‌گردند، امّا گروه دوم آنانند که ذوق انس نچشیده و زخم تازیانه غیر نخورده‌اند و چون آلایش دنیایی دارند راه خویش را گم می‌کنند. اینان با ناسپاسی از بیرون به خانه بازمی‌گردند. برای چنین کسانی خانه زندان است و بیرون شدن از خانه با خطر همراه است. ازین روی پیامبر(ص) اوّل علّت را بیان می‌کنند و سپس اجازت می‌دهند. خاصّان حق که از خود و دو گیتی متواری‌اند و در قباب غیرت حقّ، عروس‌وار، از دیده اغیار پنهان‌اند. امّا خانهٔ مرید مبتدی نامرادی است او نباید از خانه بیرون آید جز به قدر حاجت‌ولی هنگامی که همه دشمنان را مقهور گردانید و حجابها را از راه برداشت وقوف بر کارمی‌یابد و بدان قبّه‌ها بار.

در حکایت خیر نسّاج واقعهٔ سفر قبله او باز گفته می‌شود که در راه قبله به دروازه کوفه مردی او را به جای غلام خویش می‌گیرد و او را خیر می‌نامد. نسّاج بی آنکه اعتراضی کند، تسلیم او می‌شود و در کارگاه خزبافی او سالها خدمت می‌کند تا آنکه خواجهٔ او به خطای خویش اقرار می‌کند و او را آزاد می‌سازد. خیر می‌گوید اگر از بند تو رها شده‌ام از بندگی خدای بیرون نیامده‌ام و امیدوارم که خیر گردم و اگر برین که هستم مرا بداری به خدمت تو ادامه خواهم داد. خواجه عذرها می‌خواهد و خیر می‌رود و آن نام خیر از خویش بر نمی‌دارد. آنچه در پایان داستان نسّاج از سخنان او نقل می‌شود به خوف از حق ارتباط دارد که خیر آنرا به تازیانهٔ حق تشبیه می‌کند که خوی گرفتگان به بی ادبی را جز با آن ادب نمی‌توان کرد، دوزخ و عذاب آن نیز همین معنی را در بردارد. پس از آن واقعهٔ خیرنساج را در حال وفات بیان می‌کند که پس از گزارد نماز بود.

در رمز این فصل روی سخن با کسانی است که ذوق این کار نچشیده‌اند و بدین سبب از دریافت کلام و پیام حکایت امثال خیرنسّاج عاجزند و آنان را مانند خود می پندارند و با این پندار و قیاس از این طایفه بی قیاس دور می‌گردند. قطعات مسجع و مناجاتها و مواجید پیر هرات در فواصل مختلف این فصل با محتوی کلّی آن ارتباط تمام دارد.

••••

۱۸ـ موضوع این فصل «برکت طعام اسخیا» و حکایت ابوحمزه خراسانی است که از جوانمردان مشایخ بود. سه حدیث آغاز این فصل از سیر نخوردن آل محمّد(ص) و اینکه

طعام دو تن برای سه تن و آن سه تن برای چهار تن است و خوردن مؤمن با یک روده و کافر در هفت روده، خیر می‌دهد. به هنگام ترجمه حدیث اول حدیث دیگری درباره سیر نخوردن رسول خدا(ص) از نان جوین تا بیرون شدن از دنیا، نقل می‌کند. در اشارت، بسیارخواری را صفت کافران و ستایش بسیارخوار را به بسیارخواری، نسبت دادن صفت کافری به او می‌داند و به همین مناسبت تعدادی از صفات متقابل دیگر را ذکر می‌کند.

آنچه در تفسیر حدیث دوّم مطرح می‌شود برکت سخاوت است به سبب همین برکت است که نان دو کس، سه کس را و سه کس چهار کس را سیر می‌کند از اینجا برکت سخاوت دل را می‌توان قیاس کرد. یک بخش از هفت بخش مائده قالب مؤمنان برای نان است و شش بخش دیگر برای انوار ایمان. قوّت یک بخش در تن پایه‌ای تواند بود برای اندازه گرفتن شش بخش دیگر در تن. دریافت ذوق سرّ حدیث بحث را به علم و عمل و سخن بی‌عمل می‌کشاند و بدینگونه خداوندان علم و عمل آشنایان اسراراند و اصحاب قال محروم از دریافت و جاهل به اسرار.

از ابوحمزه خراسانی که از مفتیان مشایخ است در ضمن حکایت او چهار سخن که همه درباره دوستی دنیا و فانی و دوستی عقبی و باقی است نقل می‌شود که در بردارنده اصول فتوّت اوست. در نظر او عارف اسباب معیشت یکروزه بیشتر ندارد زیرا در راه او دی و فردا نیست. و آنچه از احوال او نقل می‌شود نیز نشانه پایبندی او به این اعتقاد است چه در احرام چندین ساله او و چه در سفرهای هزار فرسنگی او در صحرا و بیابان.

در رمز حکایت با توجّه به سفر هزار فرسنگی او دلیل این سفرها بیدلی و بی طاقتی ابوحمزه دانسته می‌شود و همین موضوع سفر و بی قراری و عدم آرامش سخن را به حقیقت سکون و حرکت می‌کشاند و احوال کسانی بیان می‌شود که در عالم می‌گردند و کسانی که عالم در آنها می‌گردد و کسی که از هر دو بری است و دو عالم در و نیست و او در خود فانیست. سخنان پیر درین قسمت یادآور مطالبی است که در فصل پیش درباره بیرون شدن گفت.

****

۱۹- عنوان فصل «دعوت به قدر توان» است ولی از شمار چهار حدیثی که در طلیعهٔ فصل نقل می‌شود یکی با عنوان مطابقت دارد که مربوط می‌شود به دعوت رسول(ص) با چهار تن دیگر از سوی ابوشعیب و اضافه شدن فرد دیگری به آن جمع، و سه حدیث دیگر درباره دوستداری حضرت رسول اکرم(ص) است حلوا و عسل را و خوردن خرمای خشک

هر بامداد برای بی اثر کردن سحر و سمّ و منع و نهی شدن خورنده سیر از دخول به مسجد مؤمنین. که مورد اخیر به هنگام ترجمه با استخراج حکم فقهی وتعمیم سیر به پیاز و هر چیز بوی ناک دیگری و برقراری حکم نهی ورود به مسجد تا زوال بوی همراه است.

در حدیث حلوا و عسل برداشت پیر هرات از رمز حدیث آنست که رسول الله (ص) نخست حدیث شیرینی کرد تا از رغبت نفس به شیرینی، شیرین کاری را که موجب دوستی شیرین کاران در دلها می‌شود، اراده کند و از آن به شیرینی طاعت برسد. همچنین وی تن در دادن به قضا را به خوردن حلوا مانند می‌کند و فرو خوردن خشم را به شیرینی عسل و تحمل جفا را به حلوا و نتیجه می‌گیرد که پیامبر درین حدیث هنر حلوا و عسل را بیان فرموده است که با خورنده و نیست کننده خود حلوا و عسل چنین است و آنگاه می‌گوید که مراد ازین حلوا و عسل کسانی اند که غیرت محبّت دارند و با ذوق محبت بلانوش و انصاف ده و از طلب انصاف خود خاموش اند، بدینگونه برای دیگران همچون حلوا و عسل اند که مردم از وجود و عمل شان می‌آسایند و از اخلاق و خصال شان نور و سرور می‌گیرند. چون مؤمن شیرین است، شیرینی را دوست می‌دارد و سبب دیر نپائیدن نفار میان دو مؤمن نیز همین شیرینی و شیرین کاری است و همچنانکه آب چون به نیشکر بیامیزد همه شکر می‌شود وحشت و نفار دو مؤمن نیز تبدیل به الفت می‌شود. طرح دوستی و الفت مؤمنان و رخت بر بستن وحشت از میان آنان، راه و روش سالکان را در برداشتن سر وحشت ها به تیغ غیرت و گرفتن خوبی ها بوسیله آنان را تداعی می‌کند که با اخذ حَسَن ها به درک معنی احسن التقویم نائل آمده و دانسته اند که صورت آدمی عاریت نیست بلکه با صورت حَسَن صفت حَسَن ملازمه دارد، ازین روی در شاهراه یزید فی الخلق مایشاء افتاده اند و در هر گام اراده‌ای پی می‌کُنند تا با نفی اراده خویش مراد او را تحقق بخشند و به معنی احسن الخالقین رسند و از آنجا در فضای حسن خالقیّت به جذبهٔ عنایت روان شوند که وَإِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ.

در حکایت شبلی از انتباه او در مجلس خیرالنسّاج و توبه بر دست وی و آمدن به خراسان و بحلّی خواستن از مردم باورد و خشنود کردن خصمان تا ریاضت های دشوار او و سرانجام شوربی طاقتی وی و بردن علم تصوف از سردابها به منبر و بیست و دو بار به بیمارستان افتادن به سبب همین شور سخن می‌رود. چنانکه در آغاز این بخش اشاره کرده آمد این فصل به سبب افتاد گی های نسخه رمز پس از حکایت را در بر ندارد و با بیان احوال شبلی پایان می‌یابد.

****

۲۰- موضوع عنوان فصل «همنشین نیک و بد» است و سه حدیث که متن عربی دو حدیث آن به سبب سقطات نسخه افتاده است نقل می‌شود اما ترجمه آنها در متن باقیمانده است. دو حدیث اول درباره پیراستن پوست گوسفند مرده و خون تازه و خوشبوی و روان زخمهای شهدا در روز محشر است و حدیث سوم درباره همنشین نیک و بد است.

سرّ حدیث اول آنست که چون در شرع ضایع گذاشتن پوست مرداری را روا نمی‌دارند، ضیاع نفس‌ها را که گنجینه عمر و نقد حیات است چگونه روا می‌دارند؟! در حدیث دوم پس از آنکه از رنگ و بوی خون شهدا که رنگ رنگ خون است و بوی بوی مشک سخن می‌گوید از حبّ جان که موجب مردار مردن محبّ آن می‌شود و فردا با دیدن مرتبه شهیدان حسرت انبار برمی‌خیزد یاد می‌کند.

در حدیث همنشینی، سرّ حدیث را در تأثیر مصاحبت و همنشینی می‌داند همچنانکه مس در صحبت کیمیا زر می‌شود، مس وجود مرید نیز در صحبت پیر زر می‌شود و به این ترتیب به بیان اثر و خاصیت دم و قدم عرفا می پردازد. و پس از معرفی مختصر مرتعش اقوال او را درباره ارادت و کرامت ذکر می‌کند و در رمز پس از حکایت نیز به ارزشیابی کرامت از دیدگاه عارفان می پردازد و از آنجا که کرامت با (بود) شخص همراه است می‌گوید: فریاد اینان از بود شان است و عید و سور آنان روزی است که از بودشان نشان نماند و بدینگونه بزرگترین کرامت «نبود» آنان است.

oooo

۲۱- عنوان فصل «در تحریم هر چه مست کننده است» امّا در آن چهار روایت و حدیث دیگر در باب فضیلت دست راست و نوشیدن در جامهای زرّین وسیمین و پوشیدن حریر و دیبا نیز آمده است.

در مورد خمر درضمن نقل آراء فقها نظر او اینست که مدلول حدیث بر مست کننده دلالت دارد و تنها به خمر محدود نمی‌شود. امّا فضیلت دست راست در موقع آشامیدن از عمل پیامبر اکرم به هنگام نوشیدن قدح شیری که برای حضرت آورده بودند دانسته می‌شود، زیرا حضرت رسول پس از آشامیدن قدح را به عربی که در دست راست ایشان نشسته بود دادند درحالیکه شیوخ صحابه در دست چپ نشسته بودند و فرمودند اول دست راست سپس دست چپ هر چند بزرگوارتر برجانب چپ نشسته باشد مگر آنکه دست راست بر دست چپ ایثار کند.

حرمت خمر در نظر او از آنست که عقل را می پوشاند و آدمی را به مرتبه بهائم و

سباع و شیاطین فرو می‌آورد بنابراین از هر چیزی که مستی آن غرور و غفلت و شک و شبهت و دلیری و بی‌باکی در باطن تولید کند باید احتراز کرد. به نظر می‌رسد استفاده از اوانی زرین و سیمین و پوشیدن حریر و دیبا که درین فصل بدانها اشارت رفته است از شمار این چیزها باشد. تفاوت خمر با دیگر چیزها که مستی و غرور و غفلت می‌آورد در آنست که آشامندهٔ خمر چون یک شب نیاشامد هشیار و بیدار می‌شود؛ امّا مست غرور و غفلت جز به مرگ بیداری نمی‌یابد زیرا مست جام غرور خود پی به مستی خویش نمی‌برد و خویشتن را هشیار می‌پندارد و در نظر او این آشامندهٔ خمر است که مست است. از آنجا که آدمی معروض غرور و غفلت و شکّ و شبهت است بیم این مستی پنهان که در ظاهر هشیاری و زیرکی به نظر می‌آید همواره وجود دارد، تنها کسانی ازین خطر ایمنی دارند که خداوند به فضل و کرم خویش آنان را ازین مستی ها رهایی بخشیده باشد و بینایی داده باشد تا شراب را از سراب و مستی را از حیرت باز شناسند. در اینان مستی بر هستی سابق است و آگاهی بر اسرار در پرتو شراب حقیقت حاصل.

حکایت ابوعلی رودباری از آن روی با موضوع ارتباط می‌یابد که وی سخنان جزم درباره سماع و ملاهی و دور بودن و نیامیختن تصوف با هزل و مغروران و فریفتگان دارد. رودباری در مورد کسانی که سماع و ملاهی می‌کنند و اعتقاد دارند که به درجه‌ای رسیده‌اند که اختلاف احوال در آنان اثر نمی‌کند می‌گوید: آری اینان به جایی رسیده‌اند امّا به دوزخ. و افزودن قول وی در باب تصوّف که جدّ جدّ است به دنبال سخن بالا نشانهٔ دیگر این نگرش اوست. از نظر او و دیگر مشایخ صوفیه، خطر کار برای خواص به مراتب از عوام بیشتر است، بنابراین غرور و فریفتگی به احوال نباید به گستاخی و بی‌باکی بکشد و آنچه بر وی ظاهر می‌شود یکسره «بسط» پنداشته شود زیرا نگرفتن خداوند مغروران و فریفتگان را به گناه غرور و غفلت و پیوسته‌داشتن نعمت و کرامت «استدراج» است و نه بسط. آخرین سخن روذباری به نام بردن استادانش در تصوّف و فقه ادب و حدیث و... مربوط می‌شود و پیر هرات با توجه به این گفته درباره استادان این راه و طریق آموختن و تنبیه و آگاهی و بیداری و مشخّصات عمده این استادان در پایان این فصل سخن می‌گوید.

* * * *

۲۲ـ در ثواب حزن مؤمن و حکایت محمد بن عبدالله منازل. درین فصل یک روایت و دو حدیث درباره دردمندی پیامبر(ص) و رسیدن مصیبت و درد و اندوه به مسلمان و آمرزیده شدن او به سبب این ابتلا و عدم ورود به جنّت مگر به فضل حضرت

آورده شده است. ترجمه روایات و احادیث با تفسیر و توضیح همراه است. در مورد رنج و مصیبت و اندوه که قضای نامرادی، سبب مراد جاویدی است ازین روی مردان این راه به مراد میل وبه‌شادی کارندارند. روایت دردمندی پیامبر را بر این استنباط دلیل می‌گیرد بر والا بودن درجهٔ اهل بلا. چه به قدر رفعت، بار دولت (رنج) باید کشید و بلا از دوست عطاست و از عطا نالیدن خطا و نامرادی گل باغ محبّت و بلا موکّل حضرت، تا او را به دوست رساند. از اینجا به ناشکیبایی و بی‌قراری در بیماری و مصیبت و درد می پردازد و مدلول حدیث سوم را که درباره ورود به جنّت است مورد بحث قرار می‌دهد، و طالبان مرگ را در رنج و مصیبت نکوهش می‌کند که اینان یا از کار می‌گریزند یا از بار؛ در حالیکه کار سبب دولت است و بار موجب رفعت و از آن گذشته اجل به خواست بنده پیش و پس نمی‌شود بنده باید مرگ معصیت را آرزو کند و نه مرگ طاعت. فضل حضرت از آن روی کلید در بهشت است که عمل منوط به ایمان است وایمان ازفضل ورحمت او. پس مجرد عمل موجب ورود به بهشت نمی‌شود بدینگونه باز موضوع علم و عمل که محوری‌ترین مباحث این رساله است پیش کشیده می‌شود. لبّ کلام او آنکه جمال فضل حضرت عزّت جز در آئینه عمل پدیدار نمی‌گردد بنابراین هر چه آئینه صاف‌تر و فراخ‌تر و بزرگ‌تر، تجلّی در او روشنتر و بیشتر.

در حکایت عبداله منازل نخست قدر و مرتبهٔ او با تأکید بر دیدن او حضرت رسول(ص) را در خواب شناسانیده می‌شود و سپس دو سخن از وی در باب ضایع کردن فریضه‌ای از فرائض و عواقب آن ودیگر درباره افضل ساعات و اوقات ذکر می‌شود. آخرین سخن او که به رستگاری شخص از هواجس نفس و رستگاری مردمان از گمان و ظن بد مربوط می‌شود، اوّل مورد شرح و تفسیر قرار می‌گیرد و آزار به دو گونه تقسیم می‌شود: آزار اهل معنی که اولی با دست و زبان و دومی با ظنّ بد و گمان انجام می‌شود که ظنّ و گمان بد درباره اهل معنی که اهل ولایت باطن اند چون تیری است که به سوی ایشان پرتاب می‌شود. بیان این معنی دقیقه های باریک را در سخن پیرهرات در بردارد.

سرّ سخن محمد بن عبدالله منازل درترک فریضه‌ای ازفرائض آنست که ضایع کردن فریضه، ضیاع و فوت سنت‌ها را در پی دارد و درگذرنده از سنّت زود به بدعت گرفتار می‌شود. دریافت سرّ سنن و انوار نوافل جز از طریق فرائض ممکن نیست.

از نظر خواجه عبدالله نقصان در فرائض فقط نقصان در نماز نیست بلکه در همه فرائض است و هر نقص حجابی است که جز با همان چیز که از آن محجوب گشته اند

برگرفته نمی‌شود ،یعنی فریضه را با فریضه و سنّت را با سنت و نافله را با نافله برتوان داشتن
بر این قیاس هر چه در مقامات دین و شریعت پیش می‌آید از فرض و سنّت و نافله و اولی‌تر
فضیلت بیرون نیست و رفع حجاب نقصان آن جز با همان چیز ممکن نیست .

* * * *

۲۳ـ عنوان این فصل «طبّ» است که با نقل سه حدیث دربارهٔ درد و دوا که هر دو از خداست و شفا که در سه چیز، نیش حجام، عسل و داغ آتش نهفته است و سومی که روایتی است از درد شکم برادر مسلمانی و مداوای او با خوردن عسل به دستور پیامبر اکرم(ص) آغاز می‌شود. ترجمه دو حدیث نخست با متن عربی مطابق است امّا روایت سوم با توضیحات همراه است.

در اشارت مربوط به مداوا با عسل که تا رفع شکم درد خوردن آن چند بار به فرموده پیامبر تکرار می‌شود، علّت شفا نیافتن دردمند در نوبت های پیشین، گمان بد خورنده در حقّ عسل بود تا یقین حاصل نکرد شفا نیافت. خواجه عبدالله علاوه بر این اشارت روانشناسانه نکته های اعتقادی دیگری نیز ازین روایت استخراج می‌کند و آن تأکید وی است بر نظر نکردن در سبب (=دوا) و دیدن مسبّب. شفادهنده حقّ است منتهی شفای اهل حجاب را در اسباب بسته است و اهل وصال را بی سبب شفا می‌بخشد و گاه آنرا بی‌سبب و این را با سبب. کسی را که از مقام سبب گذرانیده‌اند، بی دستوری حق به سبب رجوع نمی‌کند زیرا سبب را ندیدن جهل است و با سبب آرمیدن و مسبّب را ندیدن شرک. از اینجا به بعد حدیث درد و اسرار دردمندی و دوای دردمندان آغاز می‌شود و پیر هرات با دیدی عرفانی از آن سخن می‌کند که درد داروخانه رونده گانست و کلیدهای مختلف دارد. درین داروخانه داروهای عجیب چون داروی زنده ماندن دل و ذوق و شمّ ونطق و اعضاء دیگر به ذکر و تسبیح وجود دارد تا دل از خطر مردن رهایی یابد و ذوق چاشنی ایمان را دریابد و شمّ بوی سوختگان این کوی را بشنود و .... این ها را هنگامی در این داروخانه می‌یابد که در آن را با «کلید صبر» بگشاید و اگر با «کلید رضا» بگشاید داروهای عالیتر یابد و چون با «کلید محبّت» بگشاید عالیتر از آن و اگر به دست زاری و نیاز و «کلید راز» بگشاید کیمیای اکبر یابد که همه زهرها را بدل به تریاک و مسها را زر و سنگها را لعل و دردها را درمان می‌کند. قرن قرن می‌آیند و کلید می‌آورند و براندازهٔ دندانه کلید دارو بر می‌گیرند، یک قفل چندین هزار کلید و در یک خنب چندین هزار نوع دارو، زهی عجائب داروخانه

که و نُنَزِّلُ مِنَ القُرانِ ما هُوَ شفاء!

در حکایت پس از معرفی کوتاه ابوعلی ثقفی چهار سخن از او درباره علم آموختن بدون تربیّت پیر و قبول ریاضت زیر نظر او و آموختن ادب طریقت که نفعی ندارد و ضرورت مصاحبت با بزرگان بر طریق حرمت و روش آموزی اهل طریقت، نقل می‌کند.

در رمز گفته می‌شود که اینان علم به علم تحصیل می‌کنند ازین روی موفق به بستن نفس و سلطهٔ دل بر نفس می‌شوند زیرا هر عملی که می‌آموزند بندی دیگر است بر نفس و شمعی دیگر است که در دل افروخته می‌شود تا نور بر نور افزاید و جهولی نفس بکاهد تا سرانجام همه نور ماند و ظلمت برخیزد. اینان از قول علم به علم می‌آیند از علم به لبّ علم.

* * * *

۲۴ـ بحث بیماری و درد و درمان درین فصل نیز ادامه می‌یابد و دیدگاه‌های دیگری افزون بر آنچه در فصل پیش گذشت مطرح می‌شود. سه حدیث درباره حبّة السوداء (سیاه دانه) و خواص درمانی آن و فرونشاندن تب با آب و خواندن رسول الله (ص) معوذتین را و بر خود دمیدن در ارتباط با موضوع نقل می‌شود. از اسرار خواندن و دمیدن معوذتین، اعتقاد به دم و برکت و اثر آن است چرا که درین راه کار با اعتقاد افتاده است و چون این اعتقاد درست شده باشد و تو یک نفس در شرف ذکر حق برآری و آن دم را بر همه مردگان عالم بدمی و همه را زنده بیابی از برکت کلام و ذکر نام او که نشناخته بودی تعجب خواهی کرد. ازین روی است که چون اعتقاد نداشته باشی از کلام و دم و اثر آن شفا نخواهی یافت، و آنگاه به دارو و تخم گیاهی که در زیر پای ستوران سبز می شود نیازمند خواهی شد. و اینکه پیامبر(ص) فرمود که در دانه سیاه، شونیز، شفای همه دردهاست جز مرگ، برای آنست که سیاه دانه مانند نقطهٔ باء بسم الله است، سیاه و گرد؛ و هر که به نیکان مانند باشد مبارک قدم است. و از آن نتیجه می‌گیرد که به چشم حقارت در هیچ آفریده‌ای نباید نگریست.

در اشارت دوم که پیامبر فرمود که تب از آتش دوزخ است آنرا به آب بنشانید، آب را به چند گونه تقسیم می‌کند: یکی همان که رسول(ص) فرمود، دیگر آب چشم که ازسر ندامت و پشیمانی از گناه فرو بارد و گناه را بشوید و دم دوزخ را بنشاند، یا آب وضو است که در تن سبکی پدید می آورد، یا آب جود است که سیل وار در نهان فرومی آید و فاقه و درویشی را می‌برد؛ اما این طایفه که نظر بر نیکو خداوندی او دارند هر چه از او آید به جان می‌پذیرند و خود را در آن شریک نمی‌کنند و بر پسند او بسنده می‌کنند. نظر بر فضل او دارند نه به کفایت

خویش، معالجه هر دردی را پیش از ابتلا دیده‌اند و موقوف ارادت اویند و دل از خود و خلق برداشته‌اند، لاجرم از صدف هر درد اسرار گوهرهای عجیب و نفیس به جان و دل ایشان می‌رسد. این آن دردیست که جان صد هزار خلق در آرزوی یک ذرّه از آن می‌سوزد و نمی‌یابند، زیرا که درد این کار سخت عزیز است و هودج کبریای آن در هر دلی نمی‌گنجد.

امّا آنها که دل به غیر بسته‌اند، بستگان صورت‌اند و از معانی و اسرار غافل و از فتوح درد محروم، زیرا که به چشم حسّ می‌نگرند نه به دیدهٔ دل و درد عشق و اخلاص و یقین.

در حکایت ابوالخیرا قطع به پاره‌ای از واقعات و سخنان او و وصیتش به فرزند اشاره می‌شود و آن سخن او که در رمز پس از حکایت مورد شرح و تفسیر قرار می‌گیرد این سخن است که گفت تا نیک نباشی به نیکوی نیکان پی نمی‌بری و تا ادب نیاموزی از خویشتن فراتر نتوانی رفت و با ملازمت امر، ازین درد برتوانی خورد. در همین بخش جملات و سخنانی آمده است که در بخش‌های دیگر همین رساله و رسائل دیگر مکرّر شده است.

****

۲۵ـ آنچه در فصل پیشین درباره خواندن و دمیدن رسول الله (ص) معوذتین را به اختصار اشاره شده بود درین فصل بشرح باز گفته می‌شود به همین سبب عنوان این فصل «در دعای در خواب شدن» است و به همین مناسبت احادیثی درباره خواب دیدن و حلم و خواب کریه و سنّت حضرت رسول (ص) به هنگام خواب و دعا خواندن نقل می‌کند و حدیث پایانی این فصل «سحر بیان» است که بیشتر فصل را تفسیر رموز آن در برمی‌گیرد. به هنگام ترجمه احادیث پاره‌ای توضیحات ضروری برای فهم معانی آنها افزوده است.

در اشارت پس از ترجمه حدیث شریف إنَّ مِنَ البَیانِ لَسِحْراً، به این نکته تأکید می‌شود که به صورت سخن نباید فریفته شد بلکه معنی آنرا باید مورد نظر قرار داد؛ زیرا ممکن است مبطلی به عبارتی خوب، بدعتی را عرض دهد. سخن خوب آنست که در آن به افتاد تو باشد نه خوش آمد تو و موجب ترس شود نه دلیری، امیدوار گرداند نه آنکه نومیدی بارآورد، ...در اینجا به مناسبت از اثر دعای حضرت رسول (ص) یاد می‌کند و هشدار می‌دهد که مبادا به ناشناختی از برکت قرائت قل هو الله و معوذتین و دمیدن بر خود محروم مانی. و سپس به موضوع بیان و انوار آن باز می‌گردد و نور بیان اهل معرفت و طریقت را از آن می‌داند که خود ایشان در میان نیستند و حال آنان به هنگام سخن گفتن چون حال مستمعان

است هر چند که در ظاهر سخن بر لب و دهان ایشان جاری است. بیان سوی سمع خلق می افتد و عیان سوی دل اینان و دل در عیان گم می‌شود و زبان در بیان، یعنی علّت بی‌خبری آنان غرقه بودن شانست در عین و مردم ازین راز بی خبرانـد. درین طریق زبان و بیان به مبتدیان تعلّق دارد و منتهی را نه گفتار است و نه بیان.

در حکایت پس از معرفی کوتاه ابوبکر کتانی به مصاحبت و گفتگوی او با خضر و شاگردی او مصطفی را علیه اسلام اشاره می‌کند. کتانی را بدان سبب که پیوسته حضرت رسول (ص) را در خواب می‌دید و درخواب ازایشان سؤالها می‌کرد شاگرد مصطفی (ص) لقب داده بودند.

در پایان دو سخن از وی دربارهٔ پیری که گدایی می‌کرد و درباره شهوت می‌آورد که در «رمز» نکات مربوط به هر دو قول او را شرح می‌کنند و پیری را بَر تخم جوانی می‌داند و خواری در پیری را برای همه پیران مسلّم می‌داند مگر پیران این طایفه که هر چند پیرتر می‌شوند عزیزتر می‌شوند و به تفصیل درباره حرمت پیران طریقت تا پایان فصل سخن می‌گوید.

°°°°

۲۶ ـ دو حدیث و یک روایت این فصل درباره افتادن مگس در غذا و کشیده شدن ازار و شلوار و دامن لباس بر روی زمین است که با تکبّر که عنوان فصل است مناسبت دارد. تفسیر فروبردن هر دو پر مگس درغذا آنست که یک پر او علّت‌زا و دیگر پر او شفا زاینده است و مگس به هنگام افتادن درغذا پر علّت را فرو می‌کند و از اینست که باید پر دیگر آنرا نیز فرو کرد تا زیان آن بر طرف گردد. امّا در مورد کشیده شدن دامن لباس و پایچه های شلوار بر زمین که پیامبر از آن حذر فرموده است به دلیل آنکه نشانهٔ تکبّر است و نازش، در اشارت نازش به جامه را به صورت کلّی می‌آورد و آنرا ناپسند می‌دارد و نازش درست را نازیدن به خداوند می‌دانـد و شرط مردان راه را در پیروی از سنّت حتی در پوشش و مراعات دستور شارع می‌داند.

در حکایت این فصل از ابواسحق نهرجوری سخن می‌رود و سه جمله کوتاه از وی درباره دنیا و آخرت و فضول نظر و فاضلترین اعمال مریدان نقل می‌شود. در رمز پس از حکایت، پیرهرات درباره داستانی از صوفی یک چشم که نهرجوری نقل کرده است سخن می‌گوید. آن صوفی را به سبب فضول نظر لطمه‌ای بر چشم وارد آمده بود و یک چشمش کور گشته بود خواجه عبدالله این کور شدن را دلیل

قبول آن مرد می‌داند زیرا غیرت دوستی نگذاشته بود تا چشم وی بر غیر اوفتد، معنی حقیقی کوری دیدن غیر است و نابینایی واقعی موقوف خود ماندن، بنابراین کسی را که به حال خود وامی‌گذارند، نشانه عدم قبول اوست و چنین کسی برخطر عظیم است. به مناسبت موضوع ابتلا سخن به بلای عام و خاص می‌کشد و بلای عام نامرادی دانسته می‌شود و بلای خاص به آتش تشبیه می‌شود که از دیدار غیر در باطن بیننده می افتد و او را با آن غیر یکجا می‌سوزد و این دو بلا را با یکدیگر قیاس نتوان کرد.

* * * *

۲۷- در روزه و بِرّ والدین و حکایت ابوالحسن مزیّن. یک حدیث از چهار حدیث این فصل به روزه و بوی دهان روزه‌دار و سه حدیث دیگر به نیکوی کردن در حق مادر و پدر مربوط می‌شود که این دو حدیث آخر همراه با داستان پرسنده ایست که از دوست داشته‌ترین اعمال در پیشگاه خداوند از پیامبر(ص) سؤال می‌کند که به‌ترتیبَ از نماز و نیکویی به مادر و پدر و جهاد در راه خدا نام برده می‌شود. در حدیث دیگر وقتی از پیامبر درباره اولویّت مصاحبت پرسیده می‌شود در سه نوبت اول پاسخ «مادر» است و در نوبت چهارم پدر. و بدینگونه مرتبت مادر از پدر مشخّص می‌شود. در حدیث دیگر دستوری ندادن پیامبر به جهاد به کسی که پدر و مادرش زنده بود و فرمودن به خدمت آن دو ذکر شده است.

در اشارت مربوط به روزه سرّ اختصاص آن به خداوند بیان می‌شود و آن اینست که روزه روی در قرب و رضای حق دارد و روی عملهای دیگر در جزا و نجات و درجات است. بوی دهان روزه دار از آن روی خوش است که بوی کاهش نفس است و هر بوی حجاب سوز دلفروز است. احادیث افضل اعمال و احسان به والدین بدون توضیح ترجمه می‌شود اما ترجمه حدیث جهاد و غزو با اندکی شرح و تفسیر برای روشن شدن مدلول حدیث، همراه است. در اشارت نخست از غزو یاد می‌کند و از جهاد اصغر به جهاد اکبر می‌رسد که کافرکش بسیار است و خویشتن کش اندک، غزای مهین سرهوای نفس امّاره به تیغ نامرادی برداشتن است. در مورد حقوق والدین می‌گوید که اگر تو روا می‌داری که کسانی که سبب پرورش تو بوده‌اند و در راه تو رنجها برده‌اند از احسان تو محروم بمانند، پروردگار روا نمی‌دارد و می‌فرماید که احسان تو نخست باید به آنان برسد. پدر و مادر حجّی اند که به در خانهٔ تو آمده‌اند، تو به بغداد کجا می‌شوی؟ به این ترتیب سخن به دریافت غایت دوستی دوست می‌کشد که نمی‌گذارد غفلت و کاهلی تو سبب محرومی تو

شود و از قافلهٔ مشتاقان بازمانی که آنجا نقد دستادست در هر نفس چندان است که عقل از بیان آن عاجز است.

در حکایت ابوالحسن مزیّن از داستان مردن شیر به دعای او و زنده شدن به دعای او و گمان بد بردن او در حق دو نوجوان که از خرابه‌ای بیرون می‌آمدند و اشراف آن دو بر سرّ ابوالحسن و تذکّر این دو نکته که کمال درین راه به پیری و جوانی نیست یاد می‌شود از سخنان او گفته‌هایی درباره گناه و ثواب و توحید و توانگری حقیقی جملاتی نقل می‌شود. و سراسر رمز به تفسیر و توضیح سخنان مزیّن در معنی توانگری و درویشی حقیقی اختصاص می‌یابد و فصل با این توضیحات پایان می‌یابد. معنی حقیقی توانگری درویشی است چرا که درویشان از خود و خلق بی‌نیازاند و به خدای افتقار دارند، صورت ظاهر که عامّه از آنان می‌بینند نیازمندی است ولی در حقیقت اینان خشت زیر سر و بر تارک هفت اختر پای دارند. ازین روی نظر کردن به حقارت در آنان را موجب حرمان از فتوح خدمت آنان و دلیل جهل و نادانی و احمقی و سفه می‌داند.

••••

۲۸ـ درین فصل چهار حدیث درباره رحم پیوستن و قاطع رحم نقل می‌شود ورابطه پیوستگی و گسستگی آن که در احادیث بیان شده است به هنگام ترجمه و اشارت تفسیر و تبیین می‌شود. در اشارت با توجه به کیفر کسی که از قرابتان می‌بُرد از سزای بُرنده از دوست سخن می‌گوید و موارد بریدن از دوست و دوستان دوست را توضیح می‌دهد و طریق پیوستن به دوست و دوستان دوست را بریدن از خود می‌داند و می‌گوید نسبت با این اقوام به نیستی خود درست توانی کرد نه به هستی که هستی تو نشانهٔ بریدن توست ازین قوم. امّا این قوم نسبت‌شان با یکدیگر به «بی همی» است و قرابت‌شان به بُعد از خودی. همقرابتی اینان پیش از آب و گل بوده است، اینان آئینه ‌هم‌اند نه حجاب هم.

در حکایت ابوعلی کاتب پس از معرفی کوتاه او دو سخن از سخنان او را دربارهٔ خوف حق و جایگیر شدن آن در دل و درباره شناخت حق و تنزیه حق تعالی می‌آورد که معتزله چون به عقل طلب کردند از راه افتادند و صوفیه چون به علم طلب کردند راه یافتند، که خواجه عبدالله انصاری بلافاصله همین اشارت او را اینگونه شرح وتفسیر می‌کند که مراد وی از تنزیه صوفیه به اشارت علم، بما قال‌الله علی ما اراد الله وبما قال رسول الله علی ما اراد رسول‌الله است یعنی صفت کردند او را به هر چه او خود را صفت کرد و نفی کردند از وی صفات ناسزا، هر چه او از خود نفی کرد لاجرم آنچه ایشان گفتند (= معتزله) موافق عقل

افتاد و هر چه اینان گفتند موافق علم (=صوفیه)، آن خطا و این صواب، زیرا عقل محدث قدیم را نشناسد. او که خود را نشناسد که چیست و از کجا آمده است؟ صانع را چون شناسد ؟!

در رمز تأکید می‌شود که هر که دست از کتاب خدای و سنّت بدارد بر بیخودی می‌رود و هیچ چیز را با این دو نباید آمیخت. رمز این فصل نیز چون بسیاری از فصول دیگر به سبب طرح موضوعاتی چون شناخت عارفانه و دوستی الله، اوج خاصی می‌یابد که می‌توان آنرا نمونه‌ای زیبا از نثر عرفانی ساده امّا بسیار پرمحتوی و غنی در زبان به شمار آورد.

* * * *

۲۹ـ فصل بیست و نهم به رفق با اطفال اختصاص دارد و دو روایت و یک حدیث دربارهٔ رفق با اطفال و سیرت حضرت نبوّت با کودکان و اینکه رحمت میان خلق یک جزء از رحمتی است که خداوند به زمین فرستاده است نقل می‌شود. اشارت این فصل چون فصلهای دیگر از بیان اسرار و رموز آخرین حدیث شروع می‌شود بدینگونه از یک جزء رحمت و نود و نه جزء رحمت سخن آغاز می‌کند و برای درک وسعت این یک جزء مهرِمادر و پدر سرگذشت حضرت یعقوب را در فراق حضرت یوسف علیهم السلام، گواه می‌گیرد تا مقیاسی باشد برای قیاس آن نود و نه جزء دیگری که به سرای آخرت اختصاص و روی در آمرزش و نواخت و پاداش و خلعت و کرامت تو در آن جهان دارد که درک آن جز با رسیدن به مقام «عندیّت» میسّر نیست و هر که این بداند در اشتیاق او به حضرت می افزاید و هر روز مشتاق‌تر و بی قرارتر و آرزومندتر به حضرت حق می‌شود. غفلت ازین رحمت، ترا در غرقاب بحر حضور جمعیّت می اندازد. زبان برگهای درختان و ذرّات کائنات با صد هزار تسبیح و تقدیس به سمعت می‌رسانند و می‌گویند: رحمت ما نگر در وقتی که از ما می‌گریزی و رحمت ما نگر در وقتی که در ما می‌گریزی ... چنین است که رحمت او ترا با توی تو و با غیر نمی‌گذارند و اجازه نمی‌دهد که جز با او انس گیری. عقل در دریافت این یک جزء حیران است، اگر ذره‌ای از آنچه در مقام عندیّت است پیدا آید چه جای ادراک آن است ؟! با این همه این یک جزء سرای ابتلا را فردا با آن نود و نه جزء جمع می‌کنند و ازین تشریف‌ها و فضل‌ها و کرامت‌های دوستان و بندگان او را می‌توان دانست.

درین فصل برخلاف فصول دیگر دو حکایت ذکر شده است، حکایت جعفر خلدی و ابوالظفر کرمانشاهی. از کرمانشاهی پس از نقل یک سطر اطلاع درباره وی، سه قول، درباره اقسام روزه (روزهٔ روح، روزهٔ عقل و روزهٔ نفس) و رفق با زنان و کسی که از

حکیمی ادب نیاموخته باشد، نقل می‌شود.

در رمز سخن را از ادب تن در خدمت، شروع می‌کند و به ادب دل در مهر می‌پیوندد و از آن می‌گذرد و به ادب سرّ در احرام و خدمت در صحبت می‌رساند. آنگاه درباره خوی زنان و روزه گرفتن از غیرمی پردازد یعنی از طعام و شراب و امل و هوا هر کس تواند گرفت، روزه از غیر گرفتن کار خاصانست.

در حکایت دیگر جعفر خلدی با تفصیل بیشتری معرفی می‌شود و سخنانی از او درباره لذّت معاملت و طاعت و تقوی و زوال رغبت و حرص دنیا و اهل آن نقل می‌کند که [illegible] آن نکاتی درباره دین و دنیا و صحبت خلق ذکر می‌کند و باقی فصل مناجاتها [illegible] را دربردارد.

○○○○

۳۰ـ این فصل با چهار حدیث درباره غضب و حیاء شروع می‌شود و خواجه عبدالله به هنگام ترجمه پاره‌ای توضیحات برای تبیین بیشتر معانی احادیث می افزاید عنوان فصل «غضب» است، امّا آنچه در فصل مورد بررسی قرار می‌گیرد حیا و شرم است که به نحوی در تقابل با غضب قرار دارد به این سبب در اشارت نخست از حیا و ارزش‌ها و معانی و مفاهیم آن در موارد مختلف سخن گفته می‌شود و تفاوت حیا و ریا بازنموده می‌شود و در اشارت دوم سخن را در ارتباط با حیا و مدلول حدیث نبوی به شرم می‌کشاند

در حکایت ابوالعباس سیاری، داستان وقف کردن او سرای خویش را برای صوفیه بیان می‌شود و سخنان او درباره معرفت و ریاضت و مشاهدت ذکر می‌شود و در رمز نکته هایی درباره خدمت این قوم و صبر صوفی و پیروی و متابعت از ایشان آورده می‌شود و فصل با دو بند مناجات به پایان می‌رسد.

○○○○

۳۱ـ این فصل «درآسان گرفتن کارها» نام دارد و به همین مناسبت سه روایت از سیرهٔ پیامبر(ص) در آسان گیری در کارها و سهل المعاشرت بودن ایشان ذکر می‌شود. نکته‌ها و اسرار این روایات در اشارات توضیح داده می‌شود و معیارهای آسان گیری آن حضرت نموده می‌شود چنانکه در روایت اول گفته می‌شود: هر گاه برای پیامبر(ص) دو کار پیش می‌آمد، آسانتر را برمی‌گزیدند مگر آنکه آسانتر با بزه‌ای آمیخته بود، درین صورت پیامبر(ص) دورترین مردمان از آسان گیری بودی و هرگز برای نفس خویش در خشم نمی‌شد و انتقام نمی‌گرفت مگر از بهر حق که اگر کسی حرمت حق را نگاه نداشتی، انتقام

گرفتی.

در خبر دوم داستان اعرابی نقل می‌شود که در مسجد رسول(ص) بول کرد و صحابه قصد آزار او کردند و پیامبر آنان را از آزار اعرابی منع کردند و فرمودند بر جایگاه بول او آب بریزید که ما را برای آسان گیری و آسان‌سازی فرستاده‌اند نه برای دشواری و سخت گیری و عذرناپذیری. در خبر دیگر از آمیزش آن حضرت با مردم آگاه می‌شویم که آن حضرت حتّی با کودکان نیز بر روش مهر و محبت سخن می‌گفتند و به هنگام گفتگو به زبان کودکان متکلّم می‌شدند.

در اشارت این فصل اسرار این آسان گیری بدینگونه نموده می‌شود که آسانی و آسان گیری برای فراغت سرّ است و سرّ همانست که موجب بزرگواری این امت برامم پیشین است، ازین سبب بر هر دشواری که سرّرا مشوّش گرداند آسانی را برمی‌گزینند تا در نتیجه آسایش صورت، فراغت سینه حاصل شود و البته میان این آسانی با آسانی تن اشتباه نباید کرد زیرا تن آسانی موجب غفلت می‌گردد چنین آسان گیری، سنّت نیست بطالی است. بسیاری رنج بر امید گنج آسانی می‌نماید نه دشواری، چنانکه پشت پای مبارک رسول الله (ص) از بسیاری قیام و عبادت ورم می‌کرد و برایشان دشوار نمی‌آمد. پیامبر کسانی را که روزهٔ دو روزه و سه روزه می‌گرفتند ازین کار باز می‌داشتند و بدینگونه کار را بر آنان آسان می‌کردند ولی کسانی را که چنین روزه داشتنی برای‌شان آسان بود منع نمی فرمودند.

در مورد سلوک با خلق می‌گوید: کسی که بر عیبهای خود آگاه باشد با خلق به عذر و دلداری و عیب پوشی و بخشایش و رخصت پیش می‌آید ولی با خود به عزیمت تا عیب های خودرا به مجاهدت براندازد، آسان گیری با خویش به بصیرت است و با خلق به رخصت.

در حکایت، نخست ابوبکر دینوری معرفی و سپس سخنی از وی درباره معده و طعام حلال و حرام که به معده می‌رسد و با موضوع فصل مرتبط است، نقل می‌شود و سپس در رمز از خوردن طیّبات و پرهیز از مردار سخن گفته می‌شود و علّت خوشی و سازگاری طبع با حلال و طیّب و مردار و حرام، وجود صفت سبعی و عدم این صفت نموده می‌شود و به مناسبت مردارخواری از مردار دیگر، گوشت انسان مرده خوردن یعنی غیبت کردن یاد می‌شود و غیبت کننده در مرتبه از هر سبعی نکوهیده‌تر و پست‌تر نموده می‌شود. مداومت بر مردارخواری دل را از نجاست و معصیت آکنده و سیاه می‌گرداند که تخم طیبات در آن سبز نمی‌شود. پایان این فصل به مقرر و مقدّر بودن روزی و معیّن بودن وقت آن اختصاص دارد

که جستجو و اراده آدمی در پیشی وپسی و کمی و افزونی آن، سودی در برندارد و بدین مناسبت از سیرت و سلوک سالکان راه یاد می‌کند و فصل را به پایان می‌برد.

****

۳۲- این فصل به سبب اختصاص آن به محبّت و دوستی از شمار فصول زیبای کتاب است. دو حدیثی که در آغاز این فصل نقل می‌شود همانست که در تمامی منابع عرفانی در باب محبّت نقل شده است و اشارات ورموز و اسرار بسیاری از آن‌ها استخراج کرده‌اند و داد معنی و سخن داده‌اند چنانکه این میدان برای پیر هرات نیز گسترده‌ترین میدانها در آثارش و از جمله درین فصل است. وی درین فصل ظرائف احوال محبّان و دوستان الله و دوستانِ دوستانِ او را برمی‌شمرد و در پیمودن طریق دوستی سخن او اینست که اگر محبّ در حضور باطن و جمعیّت و ولایت نتواند به پیشگاه رفیع دوست دست یابد، در جدّ و جهد و ارادت و رغبت و محبّت و موافقت و تشبّه به او می‌تواند بدو برسد، یعنی فردا با همین صفات محشور می‌شود. از سودای میان تهی تا دوستی فرق بسیار است، کمترین نشانهٔ دوستی آنست که دوست در همه احوال، غم و شادی صلح و جنگ و وصل و هجر با دوست باشد ویکدم ویک قدم از متابعت باز نماند و پیداست که میان قدم زدن درمتابعت دوست و دم زدن از دوستی چه مایه تفاوت است.

در حکایت محمّد بن عبدالله رازی، پس ازمعرفی کوتاه او سخنان ویرا که در پاسخ این پرسش که چرا مردمان با آنکه برعیب‌های خویش آگاهند از آنها روی برنمی‌تابند، نقل می‌کند که چنین است: اینان چندان به مباهات علم و عزّ دانش و نازش به آن مشغول شده‌اند که ازعلم و عمل باز مانده‌اند و سعی. آنان در آرایش ظاهر بر باد می‌رود. ازین روی خداوند دلهای آنان را از دیدن علم و اعتقاد به صواب نابینا کرده است و جوارح شان را ازعبادت باز داشته تا ثواب علم بدانستند ولیکن به علم کار نتوانستند.

در رمز این سخنان پیر هرات پرده پندار این علم ورزان بی عمل را می‌دَرَد که چگونه میان پندار دوستی علم و دوستی مباهات و فخر درمانده‌اند و علم را آلت فخر ساخته. بنابراین درین دوستی، دوستی علم تبع دوستداری فخر است و فخر اصل و علم فرع. ازین روی نام دوستی برعلم نهادن، سودی ندارد. زیرا او هوای خویش را دوست می‌دارد و نام دوستی علم بر آن می‌نهد و هوا درین میان غیر است و هر که با دیدار غیر یکدم صبر تواند کرد از جرگهٔ دوستی بیرون است و هر آنکه این را نداند، از دوستی و فراق نامی شنیده، نه دوستی را دانسته و نه فراق چشیده است. پندارند که دارند، باش تا پرده

بردارند.

●●●●

۳۳ـ عنوان این فصل «ادب» است و دو حدیث درمنع ونهی سبّ نفس و دهر درآن نقل شده است که خواجه درعین ترجمه و پس از آن اسرار این منع و نهی را می‌شکافد.

اشارت از شرح و تفسیر حدیث دوم که درآن مردم از دشنام دادن به روزگار منع شده‌اند شروع می‌شود. دشنام دادن به روزگار، دلیل بی ادبی بنده است نسبت به خالق لیل و نهار. طریق ادب آنست که بنده در شب وآنچه در او پدید می‌آید در روز و آنچه در آن پیدا می‌شود حسن صنع آفریدگار را در خیر و شرّ ببیند تا همه از اوثنا سربرزند. از نظر خواجه عبدالله دلیل اعتراض بنده و دشنام او به روزگار (=دهر) آنست که با عقل ناتمام خویش نمی‌تواند صنع کامل او را دریابد و بداند که هرچیز در حدّ خود تمام و هر کار نیکوویا نظام است و چون‌وچرادرآن راه‌نیست زیرا همه‌امور برعلم و قدرت و حکمت می‌گردد و بر علیم و قادر و حکیم اعتراض کردن نشانهٔ جهل معترض است. و اگر او را در حال به سبب این بی‌ادبی نمی‌گیرند به دلیل کرم و حلم است و نباید که این حلم و کرم معترض را از قهّاری و جبّاری او غافل کند و در جهل و انکار او بیفزاید. مسلمان نباید خود را در کاری بیندازد که طاقت آنرا ندارد و حقوق آن کار را چنانکه باید از صبر و شکر نتواند به‌جای آورد و اگر چنین کند کار ازین دو حال بیرون نخواهد بود اعتراض در ناشکیبایی و کفران در ناسپاسی.

در حکایت اندکی از احوال ابوعمرو نجید باز گفته می‌شود و از سخنان او اقوالی درباره حالی که نتیجه علم و موافق شرع نباشد و ضایع کردن فریضه‌ای از فرائض و سنجش افعال و اقوال بر کتاب و سنّت و تعریفی از تصوّف و بزرگترین آفت بنده یعنی خشنود بودن از نفس خود نقل می‌کند.

رمز حکایت طبق معمول از تفسیر آخرین قول ابوعمرو نجید شروع می‌شود و آن خطر ایمنی بر نفس و وساوس و مکاید و شرور اوست که اگرچه به ریاضت و مجاهدت روی درکشد تا بقیت هستی برجای است از آن نمی‌توان ایمن بود زیرا اگر هزار سر از او به تیغ مجاهدت بردارند او سری دیگر برمی‌کند. غلبه بر او کسانی را مسلّم است که قوّت ایشان مسخّر شریعت و میل خاطرشان مسخّر طریقت و حقیقت نهاد ایشان منطمس تجلّی اکبر باشد. با این همه هرجا که بشنوند که کسی هست که ازین کار خبر دارد از وی دعا

و همّت طلبند زیرا در عین ناز از نیاز غافل نمی‌شوند.

راه‌بُر مردان درین طریق دعوی بی وقت است. دعوی اگر چه خرد به نظر آید، خطر بس بزرگ است که چون نفس از گریبان دعوی داری سربرآرد، نیز بر طریق صدق نرود و بدینگونه مرد با تصوّر صدق، در دعوی داری نفس، از نیاز باز می‌ماند و کار دیگرگون می‌شود می پندارد که بر نفس غالب است؛ ولی حقیقت حال دیگر است، آنچه می‌رود کام نفس است. درین روایی، نفس خود را تأویل می‌کند و راه رخصت‌ها را در پیش می‌گیرد و با سیر در جادهٔ رخصت از طریق صواب، هر روز، دورتر می‌شود، وعظ استادان فرو می‌نهد و خود استادی می‌شود وفرعونی آغاز می‌کند و دعوی بی معنی پیش می‌گیرد تا بدو می‌رسد آنچه به فرعون و دیگر مدّعیان بی معنی رسید.

* * * *

۳٤ـ در حق مسلمانان و حکایت ابوالحسن پوشنگی. درین فصل دو حدیث و یک روایت درباره عطسه و آنچه عطسه کننده باید بگوید و جوابی که باید مسلمانان به آن سخن او بگویند و اینکه عطسه از یزدان است و خمیازه از شیطان، نقل شده است.

خواجه عبدالله در اشارت مربوط به این فصل درباره این دو حالت مرضی (عطسه) و مکروه (خمیازه و فاژه) می گوید: حق سبحانه و تعالی از هریک ازین دو حالت ترا به سوی خویش راه نمود، یعنی مرضی را به حمد پیش آی و مکروه را به دفع تا دفع مکروهات ترا به رضای اوبرساند وحمد بر ممدوح‌ها موجب زیادتی دولت توشود چه دوری از ناپسند حق، قربت به حق است. در طریقت نیز راه قرب جز به بُعد از خود پیموده نمی‌شود. دعوی بی عمل چون روی در خلق دارد، موجب بُعد از حق می‌شود و هر عملی که روی درانداختِ نفس و خودی داشته باشد موجب قربت حق می‌شود.

در حکایت ابوالحسن پوشنگی، پس از قیدِ اطلاعات مختصر دربارهٔ او حکایت وفا کردن به عهد او را در بیابان می‌آورد و سخن او را در مروّت و دعای او را در حق خواستار دعا و نظرش را دربارهٔ ایمان ذکر می‌کند. در رمز که با توضیح آخرین قول شروع می‌شود، می‌گوید: تا انصاف ایمان از خود ندهی ذوق ایمان در تو پدید نمی‌آید و چون آن دادی و این پید اشد ازاذواق دیگر درعالم ذوق ایمان مستغنی می‌شوی وچشم برد وکون نمی‌گشایی، اندهان ازدل رخت برمی‌بندد وشادمانی وطرب برآنچه مقدّراست رخ می‌نماید وغمان بیهوده در دل راه نمی‌یابد و سرّ جهان بر ضمیر تو پیدا می‌شود و می‌دانی که اهل دنیا اطفال‌اند که به لهو و لعب سر خوشند و خداوند ترا چگونه از غرقاب دنیا به کران برآورده است و از چه عذابی

رستگاری داده. پس شکر او می‌گزاری و گزارد شکر در زیادتی دولت بر تو می‌گشاید.

* * * *

۳۵- فصل سی و پنجم به ادب سلام کردن و کشف رموز و اسرار این ادب اختصاص دارد به همین مناسبت سه حدیث از پیامبر اسلام درین باره نقل شده است که در نخستین سلام کردن بر شناسا و ناشناس شرط مسلمانی دانسته می‌شود و در دومی ازینکه وحشت و نقار میان دو مسلمان زیادت از سه روز جایز نیست و ازین دو تن آن بهتر است که در سلام بر دیگری پیشی جوید. در حدیث سوم از ترتیب و تقدّم سلام سخن گفته می‌شود که باید خردان به بزرگان و روندگان بر نشستگان و سواران بر پیادگان و گروه اندک بر بسیار، سلام کنند.

در اشارت مفاهیم باطنی و اسرار نهانی سلام شرح وتفسیر می‌شود، بدینگونه که: سلام که قول زبان است، باید باصدق دل باشد زیرا اگر خلق به قول می‌نگرند حق به دل می‌نگرد مفهوم سلام کردن اینست که تو در آن نفاق نکنی که زبانت سلام گوید وسلامتی او خواهد ودلت نابودی و هلاک او جوید. هنگامی که به کسی سلام کرده می‌شود، در واقع به زبان به او گفته می‌شود که تو از من بسلامتی، بر تو حسدی ندارم و بد نمی‌اندیشم و بدی به تو روا نمی‌دارم، سلامت ترا از خدا می‌خواهم، در غیبت و حضور از من بسلامت باش، برین قول (=سلام) من اعتماد کن، دلت را از من فارغ دار که با دشمنت یکی نخواهم شد و خود با تو دشمنی نخواهم کرد، سلام خود را به نفاق تباه نمی‌کنم وترا با سلام خود نمی فریبم. سلام شونده نیز پاسخ می‌دهد که وعلیک السّلام ورحمة الله، یعنی که من در حق تو زیادت از آنم که تو می‌گویی که و علیک السّلام و رحمةالله. سلام و رحمت خدای بر تو باد ای برادر من، ای نیکخواه من، ای رفیق من در دین و یار من در مسلمانی و مددکار من در طاعت و فرمانبرداری از خدای و دورکنندهٔ من از معصیت. ای کسی که در حضور و غیبت نیکخواه و دعاگوی منی، آفرین خدای بر تو باد که در سلام بر من پیشی گرفتی!

سلامی اینچنین بر زبان با نیّتی آن چنان در دل، سیلی از مهر برمی‌انگیزد که هر غل و غشی را که میان آن دو باشد با خود می‌برد و هیچ چیز از نقار و وحشت باقی نمی‌گذارد. هر دو مؤمن را سینه‌ها صافی گردد و برادران یکدیگر شوند.

در حکایت محمد بن خفیف شیرازی که به شیخ کبیر ملقب است، از مرتبت او در میان اقران و صحبت‌های او با مشایخ دیگر یاد می‌شود و از سخنان او این موارد ذکر می‌گردد: ارادت، که به نظر شیخ رها کردن راحت و آسایش و رنج پیوسته کشیدن است، و

زیانبارتر از موافقت نفس و طلب رخصت و قبول تأویل برای مرید چیزی نیست و تعریف قرب و جواب او به درویشی که گرفتار وسوسه بود بدینصورت که در عهد ما صوفیان با شیطان فسوس می‌کردند؛ امّا اکنون شیطان بر صوفیان فسوس می‌کند و کسی که از وسوسه شیطان بی‌تاب باشد، صوفی نیست. و پس از آن به احوال او در کهن‌سالی اشاره می‌کند که با آنکه قوّت ایستادن در نماز نافله نداشت، نخواست که از طاعت و عبادتش در قیاس با ایّام جوانی چیزی کم شود، پس به‌جای هر رکعت ایستاده، دو رکعت نشسته به جای می‌آورد و می‌گفت که در خبر از رسول الله (ص) شنیده است که نماز قاعد در ثواب نصف نماز قائم است.

در رمز با توجّه به آنچه که از گزارد نافله محمد خفیف شیرازی نقل شد از دو نیروی انسان، قوّت و مال یاد می‌شود که اگر در راه خدا صرف نکنند آنها را ضایع کرده است و موجب ضعف و حسرت خود گردانیده، و اگر در راه خدا صرف شود از فنا می‌جهد و به بقا می‌رسد و دولت‌ها نصیب او می‌گردانند که به عقلش نمی‌رسد و می‌داند که این دولت‌ها از بذل مال و صرف نیرو به دست نیامده بلکه رحمت و عنایت حق بوده است.

****

۳۶ـ عنوان فصل «استغفار» است و از سه حدیث منقول در آن دو حدیث درباره «نجوا» و منع از آنست و آخرین حدیث درباره استغفار و توبه حضرت ختمی مرتبت است. در حدیث نجوا و منع از آن بر پرهیز از نجوا، حتّی اگر یک تن هم علاوه بر دو تن نجوا کننده حضور داشته باشد تأکید شده است و حدیث دیگر از نجوای مردی با رسول الله (ص) تا دیرگاه خبر می‌دهد.

اشارت فصل با توجه به مفاد حدیث سوم درباره استغفار حضرت رسول که در روز هفتاد بار بود شروع می‌شود و براین نکته تأکید می‌شود که وقتی که حضرت رسول در کمال پاکی و طهارت و عصمت استغفار می‌کند، حال دیگران پیداست، چون پاکان را استغفار باید کرد ناپاکان را چه کار باید کرد؟ بدینگونه بحث به توبه از دیدگاه عرفان می‌کشد که در عرفان ورود به هر مقام با توبه است و گذار از آن نیز با توبه. توبه هر مقام لایق آن مقام و توبهٔ هر کس درخور آن کس و هر که نزدیکتر کار او باریکتر و توبهٔ او به دردتر و استغفار او به سوزتر. مراتب ورود و گذار از هر مقام و به هر مقام با توبه چنین توضیح داده می‌شود که چون سالک در طی سلوک پیشتر می‌رود یعنی از مقامی به مقام دیگر می‌رسد، چشم او به عظمت و عزّت راه گشاده‌تر و از ادب و عمل و حضور خویش در مقام پیشین خجل می‌شود

به تعبیر دیگر در مقام بالاتر خود را با آنچه که در مقام فروتر کرده است می‌سنجد و عزم جزم می‌کند که بهتر از آن باشد که بود و به این ترتیب لایق هر مقام توبه‌ای می کند، یعنی در مقام بعدی باز به این جهت توبه می‌کند که مقدار جدّ و عزم او که آنرا کمال می‌پنداشت در خور آن مقام و شایسته حضرت عزّت نبوده است. به همین ترتیب در هر مقام چون جمال و بزرگواری آن روی نماید، همّت خویش را تحت عظمت و جلال آن می‌یابد، شرمسار می‌گردد و توبه‌ای دیگر می‌کند تا آنجا که از وی بوی و اثر نماند، آنگاه کار او بی او می‌شود و کوشش او در کشش حق ساقط می‌گردد، اینست شیوهٔ اهل این کار در توبه و استغفار در متابعت سید مختار. چون پیامبر(ص) در حریم عصمت می‌زیست توبهٔ او از طاعت بود و نه از معصیت، عارف نیز در تبعیّت از حضرت نبوّت، بر خلاف زاهد که از گناه توبه می‌کند، از عبادت استغفار می‌نماید. کار راهروان طریق به جایی می‌رسد که چشم عاریت به فردوس اعلی نمی‌دهند و درین دیدگاه به نعت حبیب حضرت عزّت در سوره اسری استشهاد و مباهات می‌کنند که فرمود مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَ مَا طَغیٰ.

در حکایت بندار شیرازی، پس از معرفی نام و کنیت و شاگردان، استادان و مصاحبان او، این سخن وی را که دربارهٔ خصومت با نفس گفته است نقل می‌کند که: نفس از آن تو نیست، آن خداوند است، پس باید در اختیار مالک آن گذاشته شود تا هر حکمی که خواهد بروی براند، و پس از نقل دعای جنید به هنگام بیماری جسمش دو قول دیگر از بندار درباره صحبت با اهل بدعت که موجب دوری از حق می‌شود و ترک هوا برای چیزی که دوست می‌داری، ذکر می‌کند که درین مورد بنای قول بندار بر آنست که هوا و آخرت با یکدیگر ناسازگارند و هر که هر دو را بخواهد به هیچکدام نمی‌رسد.

در رمز نخست از شرح قول بندار در مورد مصاحبت با اهل بدعت آغاز می‌کند و می‌گوید بنده نباید چیزی را که خدا دوست ندارد به دوستی برگزینند و قطع میل از غیر او بایسته راه طالبان اوست، با این کار هیچ چیز دیگر را نباید انباز کرد که ضِدّانِ لا یَجْتَمِعانْ زیرا این کار غیرتی دارد که هیچ غیری در آن نمی‌گنجد. زندگانی پاکیزه از غیر، مصداق حیوة طیّبه است. گام این راه صدق است. یکروزه جهد با صدق درین کار دولت‌ها و گشایشهایی پدید می‌آورد که عبارت از بیان آن عاجز است.

* * * *

۳۷ـ درین فصل که عنوان آن «دردعا» است دو روایت و یک حدیث نقل می‌شود. روایت‌ها به ترتیب درباره دعای پس از نماز و گفتگوی پیامبر(ص) با صحابه در پیشی

گرفتن اغنیا بر فقرا به سبب انفاق زیادتی مال و حدیث دیگر درباره دعای پیامبر(ص) به هنگام ورود به خلا است. در اشارت نخست درباره دعای پس از نماز بحث می‌شود با این تأکید که این دعا باید از سر دید و دانش خوانده شود زیرا بنای آن بر اقرار بنده است به ظلم بسیار بر تن خود، چه بنده با پیشه کردن کاهلی خود را از رفعت‌ها محروم گردانیده و با اشتغال به غیر بر خود ظلم روا داشته است. و هیچ چیز بدتر از آن نیست که نفس را که ملک الله است از شرف خدمت او باز داری و به دل خدمت غیر بگماری. پس به هنگام دعا باید این اقرار فرایاد باشد تا بدانی که چنین ظلم و ظلمتی را جز او کسی برنتواند گرفت و فریاد رسی غیر از او نیست.

در مورد دعای ورود به خلاء می‌گوید: هیچکس بدون نصرت و عون او از خود خالی نتواند شد، پس باید از او استعاذت جست تا ترا با تو نماند و نیز به هنگام خواندن این دعا علاوه بر خبث صورت از خبث صفت یاد کرد و از همه خبائث به او پناه گرفت که خبث صورت تن و جامه را آلوده می‌کند و خبث صفت دل را می‌آلاید، همانطور که این را به آب باید شست آنرا با مجاهده پاک باید کرد.

حدیث شکوه‌درویشان‌صحابه‌درانفاق‌مال‌ومقایسه‌بااغنیاباتوضیحاتی ترجمه‌می‌شود و روایت دیگری نیز درین باره نقل می‌شود که در واقع پاسخ درویشان صحابه را دربردارد و آن اینکه هر که پس از هر نماز سی و سه بار تحمید و تسبیح لااله‌الا الله بگوید، از اغنیاء امّت که زیادتی مال را در راه خدا انفاق می‌کنند پیش می‌افتد.

در نظر پیر هرات این مسابقه در میان صحابه به سبب‌دین بوده است نه دنیا و اصل کارها در فرمانبرداری است. سوزش اهل دین برای آنست که مبادا از درجات و قربت حضرت او باز مانند و آن دعا از برکت این سوز و حمیّت دین، از غیب پدید آمده است تا دوای درد دین باشد. بدینگونه غیرت درویشان صحابه را با غیرت اهل دنیا می‌سنجد که اگر کسی هزار منزل از آنان در کار دین پیش افتد و صد نماز جماعت و تکبیر اول از آنان فوت شود، چندان رگ غیرت و مردی در ایشان نمی‌جنبد که یک خریدار، از دکان آنها به دکان دیگری برود!

در اشارت دیگر، میان جهد طالبان و عنایت رحمن مقایسه می‌کند که جهد همه طالبان در جنب عنایت او هیچ است و با این همه هر که در حق جهد کند، عنایت و توفیق و هدایت او را دستگیر می‌شود و به نصرت می‌رساند.

اهل درد را هیچ دردی آنقدر نمی‌آزارد که یک قدم باز پس ماندن در راه دین و

آخرت، دار در نظر اینان مقبول‌تر است از گرفتاری در اشغال دنیا، لاجرم از غم بیهوده (=غم دنیا) رسته‌اند و از عذاب آخرت جسته و به عزّ یقین شاد و از فوت همهٔ دنیا بی‌باک‌اند. دنیا دوست دارندهٔ خود را می کشد و جویندهٔ خود را می‌سوزد؛ امّا غلام کسی است که او غلام دین است.

در حکایت پس از شناساندن کوتاه ابوبکر طمستانی، سخنان او را در موارد زیر نقل می‌کند: نفس و رهایی از آن که بزرگترین نعمت‌هاست، غم بیهوده خوردن، پیروی از کتاب و سنت و سیرهٔ سلف. و در رمز نخست از آخرین سخن او، پیروی از صحابه و مهاجر و انصار آغاز می‌کند. ابوبکر طمستانی گفته است هر که از کتاب و سنّت پیروی کند و از نفس خود و خلق غربت گزیند و به دل به فضل حق هجرت نماید، همان یابد که سابقان و تابعان یافتند. خواجه عبدالله می‌گوید: اگر مهاجران برفتند هجرت تو بنه بردند، و اگر انصاریان برفتند نصرت تو بنه بردند و... محک شرع برجای است و نقد دین را بدان می‌توان آزمود تا کوشندگان بتن از نوشندگان بدل، و فروشندگان به دعوی باز شناخته شوند و پرده پندار از پیش دیدگان برداشته شود. بقیه رمز در منع از سنجش خویش با مردان حق سپری می‌شود.

****

۳۸- درین فصل به مناسبت عنوان سه حدیث در زمینه اجابت و دعای بندگان از جانب پروردگار و عدم شتاب گوینده دعا در برآمدن حاجت، دیگری حضرت نبوّت به هنگام رنج و سختی و سوم دعایی که غالب اوقات حضرت رسول(ص) آنرا تکرار می‌فرمود: اللّهم آتنا فی الدّنیا حسنة و فی الاخرة حسنة وقنا عذاب النّار.

ترجمه احادیث بویژه حدیث اول با اندکی تفسیر و توضیح همراه است و تأکید می‌شود که مبادا بگویید دعا کردیم و اجابت نیافتیم! یعنی تا آنگاه که چنین نگفته باشید، رشته امید منقطع نمی‌گردد و بدانید که اجابت موقف وقت است، چون وقت برسد آثار اجابت دعا بر شما پدید آید.

درین فصل نیز اشارت از آخرین حدیث که از قرائت پیوسته آیهٔ شریفه خبر می‌دهد شروع می‌شود و معنی حَسَن و أحْسَن درنسبت به هر کس بیان می‌شود که برای یکی علم است و برای دیگری فضل و هنر و یکی را صدق و صفا و یکی را مهر و وفا و... در اینجا از اهمیّت دعا و بزرگداشت آن یاد می‌کند و بویژه از دعای بد که همان دعای مظلومان است برحذر می‌دارد واین دعا را تیر و تبر مظلومان می‌نامد که بر دل و جان می‌آید و بدین سبب،

درد آن پستر پدید می‌آید، دعای مظلوم ردّ نمی‌شود، اگر چه بسیار دیر، عاقبت ظالم را گرفتار می‌کند و ظالم که در مستی ظلم گرفتار است از اصابت این تیروتبر بر دل و جان خود خبر ندارد و آنگاه که خبرمی‌یابد، دفع اثر میسّرنمی‌باشد. ازظالمان بی خبرعجبی نیست، عجب از ظالمانیست که حق را عادل و رحیم می‌دانند و می‌دانند که او داد مظلوم از ظالم می‌ستاند و با این وجود دست از ظلم برنمی‌دارند! علّت این امر آنست که هر روز که بر ایشان می‌گذرد بر قوّت غفلت و علّت مال و جاه و امل آنان می‌افزاید. چارهٔ کاری که تدارک آن فردا میسّر نیست، امروز باید کرد، اگر با مردان همراه نمی‌تواند شد در چاه نباید شد و اگر به بالا برنتواند آمد به شیب‌تر نباید شد.

در حکایت ابوالعباس دینوری سه سخن از او در تعریف ذکروبدایت ونهایت مقام ذکر، در تفاوت میان زبان ظاهر و حکم باطن، و در نکوهش صوفی نمایان، نقل می‌کند که قول سوم با تفصیل بیشتری همراه است زیرا ایشان ارکان تصوّف را شکسته‌اند و معانی و طرق آنرا ویران کرده چنانکه طمع را «زیارت» و بی ادبی را «اخلاص» و از حد گذشتن و ماندن حق را «عیّاری و مردی» و بیرون آمدن از حال را «شطح» و لذت به ناپسندیده را «طیبت» و متابعت هوا و پیروی شهوت را «ابتلا» و بازگشت به دنیا را «وصول» و بدخویی را «صولت» و بخل را «جلادت» و سؤال را «عمل» و نافرجام را «ملامت» نام کرده‌اند!

به همین مناسبت و بروش معمول رمز پس از حکایت با شرح و توضیح این قول دینوری آغاز می‌شود و خواجه عبدالله انصاری ازین غولان‌طریق بر حذر می‌دارد و راه نجات را اعتصام به کتاب و سنّت می‌داند و معیار شناخت صوفی را از صوفی نما پیروی ازین دو می‌داند و می‌گوید از هر که ترک سنّت دیدی بدان که آن این نیست.

در تفسیر قول او درباره ذکر، ذکر حقیقی را جزبا ازیاد بردن دو کون امکان پذیر نمی‌داند و یاد کرد او را با نفی خود روا می‌دارد، زیرا بر گرفتار ظلمت شهوت و جاه و مال برقی از بروق‌الهی نمی‌تابد تا در پرتو آن برق دانای ذکر گردد. از اینجا به بعد سخن به مجاهده و مشاهده می‌کشد و طالبان مشاهده را بر استمرار مجاهده تأکید می‌کند و می‌گوید: اگر چه‌مشاهده‌به بهای‌مجاهده عطانمی‌شود ،امّا مشاهده براندازه مجاهده‌است‌و صحبت از برای خدمت؛ امّا خدمت از بهر دریافت صحبت است.

* * * *

۳۹ـ درین فصل درباره ذکر صحبت می‌شود و در واقع از نظر پیوند مطلب با آخرین

بخش فصل پیشین ارتباط دارد. دو حدیثی که درین فصل نقل می‌شود هر دو ناظر بر ذکر «لااله الا الله وحده لا شریک له، له الملک وله الحمد وهوعلی کل شئ قدیر» است که تفاوت آنها در عدد مراتب ذکر است. درمورد اول رسول الله (ص) می‌فرماید: هر که این ذکر را در روز صد بار بگوید، ثواب آزاد کردن ده بنده می‌یابد و برای هر بار گفتن یک حسنه در دیوان او می‌نویسند و یک سیّئه از نامهٔ او می‌سترند و آن روز از گزند شیطان ایمنی خواهد داشت و تکرار آن ذکر ده بار در ثواب چنانست که گردنی از فرزندان اسماعیل آزاد کرده باشد.

در اشارت سخن خواجه بر عدم فوت اذکار و اوقات موقوف است و چنانکه در فصلهای پیشین یاد کرده بود این بار نیز فوت دولت ذکر را با فوت اندک مایه از مال دنیا و حسرتی که از فوت آن خورده می‌شود مقایسه می‌کند تا بدانند که در فوت دولت باقی چه مایه حسرت باید خورد و البته حسرت فردا سود ندارد، امروز با شناخت قدر اوقات و قیمت انفاس دولتی به دست می‌توان آورد که زیادت از یک عمر باشد.

در حکایت ابوعثمان سعید بن سلام مغربی پس از ذکر مصاحبان و مرتبت او درین طریق، از گرد و خاکی عظیم که در روز وفات او در نیشابور بر پای خاست و این مطابق با پیش‌بینی او بود یاد می‌شود و از حرمت داشت عظیم او حریم حق، مکه، را و از داستان او در حال نزع و بیتی که علی قوال درین حال بر بالین او می‌خواند و سؤالی که درین هنگام درباره سماع از وی شد و پاسخی که او داد، یاد می‌شود و در پایان دو سخن از وی درباره تقوی و تعریف آن و مصاحبت با توانگران و درویشان می‌آورد.

در رمز پس از حکایت، با توجه به حکایت سعید بن سلام مغربی و با عنایت به محتوای احادیثی که نقل شد از چگونه زیستن سخن آغاز می‌شود که در هر حال که باشی چنان باش تا به در مرگ بدل نباید کرد تا به استغفار چه رسد! و آنگاه علّت محرومی مردم از روندگان این طریق بیان می‌شود که آن جز گم کردن مردم، مردان این طایفه را در صفت آب و گل نیست، باید که آب و گل را در حاصل کار این مردان گم کنند. اینان با آنکه از تنزیل می‌خوانند که قُلْ إِنَّما بَشَرٌ مِثْلُکُم یُوحیٰ إِلَیَّ؛ سرّ آنرا در نمی‌یابند، زیراخود را درخورد و نوش با آنان یکی می‌دانند و بدینگونه از دریافت سرّ مردان حق، در حجاب آب و گل محروم می‌مانند. مثال روشن این گمگشتگی را آتش نمرود و آب نیل می‌داند که برای خلیل گلستان بود و برای موسی آب صافی ولی برای نمرود و فرعون که در آتش هوا و اشغال دنیا سوخته و غرقه بودند، آن یکی سوزنده بود و این دیگری خون و مایه هلاک، ازین

سبب مردم فراغت و دوری و لب خشکی آنانرا در نمی‌یابند. اشغال دنیا چون نمکسار است که همه را بـرنگ و طعم خویش در می‌آورد و آنان را پریشان خاطر و آشفته می‌گرداند ولی همین اشغال مـدد جمعیّت خاطر مـردان حق است. دیگران با اقدام خود راه می‌پویند؛ ولی اینها با قـدمـهای همه خلقان. تـا بوی آشنایی این قوم بـه مشام جان نرسد، درنخواهـند یافت که از چه دولتی محروم بوده‌اند.

* * * *

۴۰ـ فصـل چهلـم نیـز بـا دو فصـل پیشین پیـوستـه است. درین فصـل که عـنوان «تسبیح» دارد نیـز از ذکر و تسبیح سـخن می‌رود و اسرار و رموز دیگر آن باز گفته می‌شود. سرآغاز این فصل نـقل دو حدیث درباره «تسبیح گفتن» از پیامبر اکرم(ص) است و اشارت با بیان سرّ حـدیث دوم که فرمود: دو کلمه است که بر زبان آسان است و در پیشگاه حق و میزان سنگین، شروع می‌شود. پیـرهرات با توجّه بـه همین لطیـفه حدیث نبـوی می‌گوید: از دوست اندک به بسیار برگیـرند، بنگر که خود بسیار را به چند برگیرند؟ و این جز عظمت ذکر حق چیزی نیست کـه بر دلها پوشیده مـانده است و اگر کشف شود دانستـه می‌شود که دو عالـم در جنب تعظیم ذکر او از ذرّه کمـتر است. و بـا این مـقدمـه به زبان مـهر از دوستی دوست و سخـن او حکـایت اغاز می‌کـند که سخن دوست را جـز با زبان دوستی نـمی‌توان گفت و جز بـا گـوش دوسـتی نمی‌توان شنود، پس حق ذکر و سخن دوست باید بـه تمامی گزارده آید تا کلمـه خصم تو نشود. پوشیده مـاندن این تعظیم بر گوش‌ها و دیده‌ها از آنست که انـدیشهٔ دنیا دل را از ذکـر بـاز می‌دارد. از سـوی دیـگر دعوی داری بـی معنـی موجب می شود کـه دعوی را بر مدّعـی رد کنند، ذکر نیز بـا دلیران بی بـاک به خصمـی بر می‌خیزد چه ذکر دوست تشریـف دوستان است و خلعت خاصان که بـا خوض در معانی آن حـالها دارند و بـرای بـه کاربستـن آن مـجاهـدت می‌ورزند، با ایـن تـشریف از کدورت بشـریّت می‌رهند و دو گیتی در چشم دوستان او نمی‌آید. امّا آنـانکه ذکر را دام فریب خلق و وسیله نازش بر آنان ساختـه اند و می پندارند که با ذکر زبان آتش دوزخ را با آنان کار نیست ذکر چون دعوی‌های بی عمل دیگر با آنان به خصمی برمی‌خیزد. مقصود از علم عبادت و گفتن ذکر کشف ذمیمت مذموم‌هاست و آشکار شدن صفات و خصال محمود و افزایش رغبت در خیر و دوری از ناشایست، بنابراین هـر کس هنری که ندارد بفروشد و سودای بیهوده بپزد، لاجرم می افتد چنانکه بر نخیزد.

در حکایت ابوالقاسم نصرآبادی که از پیران وقت در خراسان است و لُسان تصوّف

در زمان خود از مصاحبت اویا مشایخ دیگر چون شبلی و ابوعلی رودباری و محمد مرتعش و ابوبکر طاهر ابهری یاد می‌کند و از طیبتی که میان او و ابوعثمان مغربی در مکه رفت حکایتی خوش باز می‌گوید و آنگاه از اقوال و سخنان او چیزهایی درباره واردات حق و حالی که بنده را در آن وقت دست می‌دهد، و از مجالست با زنان که در واقع بیشتر در آن نظر بر رعایت حدود است، و پاسخ نصرآبادی به افرادی که حدود شرع را می‌شکنند و نمی‌دانند تا بشریّت باقی است، امر و نهی بر نمی‌خیزد و سخن او درباره تصوّف را نقل می‌کند.

در رمز این فصل، خواجه نخست به شرح و توضیح آن سخن نصرآبادی می پردازد که در آن بر رعایت حدود تا بقای بشریّت تأکید شده است و به نظر پیر هرات متابعت شریعت طالب حقیقت را جان است درحالیکه بر عاقل فرض است. خواجه متابعت از شریعت را مانند دیگر صوفیه، خدمت می‌خواند و نه تکلیف که مفهوم عاقلانه آنست، بنابراین خدمت را باید به ناز داشت و چون جان عزیز، زیرا خدمت موجب سعادت، حیات، بینایی و آزادگی است و تعظیم امر موجب عدم خذلان و غرور، پس چنان نباید بود که چون درمانده شوی به زاری و نیاز دست آوری و کمر خدمت دربندی، و چون کار بر آمد همه‌را فروگذاری و راه عصیان پیش گیری. با شریعت می‌توان طبیعت را از خود دور کرد و البته پیرو طبیعت در عزل شریعت راه می‌سپرد.

* * * *

۴۱- این فصل که «تنبیه» عنوان دارد با یک حدیث از رسول‌الله (ص) درباره نعمت‌های صحبت و فراغت که به سبب قدرناشناسی از آنها اکثر مردم در آن مغبون‌اند و مفهوم ضمنی تنبیه را در بردارد شروع می‌شود و خواجه عبدالله انصاری در اشارت از دو تن از انبیاء حضرت ایوب و حضرت سلیمان علیهم السّلام یاد می‌کند که هر دو در وقت فوت صحّت و فراغت از زیادتی که به هنگام این دو نعمت داشته‌اند بازنماندند، یعنی بیماری و ابتلا و زوال نعمت این دو بنده را که خداوند نعم العبد خوانده بود، دگرگون نکرد.

دانستن قدر سلامت به هنگام بیماری و فراغت به گاه گرفتاری، جز حسرت به بار نمی‌آورد، چنین کسانی اگر از بیماری و گرفتاری رهایی یابند باز بر سر غفلت پیشین می‌روند؛ زیرا شناخت آنان ازین دو نعمت، سلامتی و فراغت، به ضرورت بیماری و زوال نعمت ایجاد شده است و راهی به تحقیق ندارد. امّا از نظر عرفانی، عزّت فراغت را کسی می‌داند که یکدم فراغت خود را با همه دنیا بدل نمی‌کند. این فراغت برای بطّال زهر است

و برای طالب تریاک. فراغت طالب را به صحّت دل می‌رساند و بطّال را به سختی آن و همینطور است سلامت که مرکب طالب است و ثعبان بطّال که طالبان را زود به منزل می‌رساند و بطّالان را به دَم بطر و رعونت فرو می‌کشد. این دانش کیمیاگری است که جز از استادی راه رفته و چاشنی شناخته نتوان آموخت، اوست که مزاج هر طالب را می‌شناسد و هر کس که بر تقلید دمی می‌زند و بر کوری قدمی، در بادیهٔ خوشامد خویش به سراب پندار گرفتار شده است، استاد این راه نتواند بود.

در حکایت ابوالحسن علی بن ابراهیم حصری البصری، پس از اشارت به حال عجیب و زبان عجیب‌تر او و بیان نسبت ارادت، به ذکر دو سخن از وی یکی درباره وردهای او و دیگری درباره دعوی داری در میدان حقیقت نقل می‌کنند که سخن دومی به گونه‌ای با آخرین بحث خواجه در اشارت این فصل پیوند دارد.

در رمز این نکته باز گفته می‌شود که بر دعوی علم، گواهی بهتر از عمل وجود ندارد چنانکه بر دعوی ارادت ترک عادت و بر مهر، وفا و بر سرّ حال، پس سخن این کوی هر کس را نرسد.

در تفسیر عرفانی حدیث رسول اکرم (ص) می‌گوید: این طایفه بزرگترین علّت‌ها را خودی می‌دانند، پس از آن بیماری، صحّت و سلامت می طلبند و برترین گرفتاریها را ابتلا به مایی و منی، و از آن فراغت می‌طلبند و تا آنگاه که ازین‌ها فراغت حاصل نیاید قیمت فراغت شناخته نمی‌شود، کسی که از علّت بطّالی رهایی نیافته باشد از صحّت طالبان چه در می‌یابد؟ هر دم که در طلب این کار بر آورده نشود و با آن کوه از جای برکنده شود، ترا جز به بطّالی منسوب نکند زیرا که بطّال به او نمی‌نگرد بلکه به عمل می‌نگرد و مردان این کار جز بدو نمی‌نگرند و درین میانه خود را نیز در نظر نمی‌آورند. این فصل با سه مناجات از معروفترین مناجاتهای خواجه عبدالله انصاری پایان می‌یابد که آخرین آنها ارتباط استواری با محتوی بحث دارد؛ «الهی، چون در تو نگریم شاهیم و تاج بر سر و چون به خود نگریم خاکیم و خاک بر سر.»

* * * *

۴۲ـ آخرین فصل این رساله به «وعظ» اختصاص یافته است و حدیثی که در آن نقل می‌شود درباره چگونگی زیستن در دنیاست. که خواجه عبدالله مفاهیم گونه گون آنرا باز می‌گوید.

در اشارت از برداشته شدن پردهٔ رنگارنگ از چهرهٔ زشت دنیا با کلام نبوّت که

محک دین و صرّاف نقد ایمان است سخن گفته می‌شود. این خرق حجاب از چهرهٔ دُنیا برای آنست که با دیدن زشتی های او دل از مهر او سرد شود و آدمی برای سفر ازین گذرگاه، پیوسته آماده باشد. کسی که خود را اهل سرای دیگر می‌داند درین دنیا غریب است؛ امّا اهل حق در دو گیتی غریب‌اند. با دیده باز می‌توان بی وفایی دنیا و اهل آنرا دید مستان غفلت که زخم محرومی و زیانکاری دارند از آنجا که آلت دریافت‌شان مکدّر شده است ازین دیدار بهره‌ای ندارند به این سبب است که بیم و بشارت نزد آنان یکی است، سواءٌ عَلَيْهِم أَنْذَرْتَهم أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُم فَهُم لَا يُؤْمِنُونَ. اینان اگر هم سخنی بگویند یا قدمی برگیرند، زبان و پای آنان گذرگاه این اقوال و افعال است و دل و باطن‌شان از تحقیق آن خبر ندارد، سخنان‌شان به یاوه بیماران و کلام مستان ماننده تر است. ازاینجاست که اهمیّت نگاهداری آلت دین آشکار می‌شود زیرا بدون آن فلج قلب و سقط حبّ قطعی است. سبب آنکه تیره‌بختان چیزی را که نیک‌بختان در صفای باطن پیش از مرگ درمی‌یابند، به هنگام مرگ می‌شناسند، آنست که نیک‌بختان از بدبختی گریزان‌اند و فردای قیامت را امروز دیده و کار فردا را امروز ساخته‌اند.

در حکایت ابوعبدالله رودباری از دانش و دست او در علوم قرائت و شریعت و حقیقت و حدیث و ادب نیکوی او و دوستی درویشان و کتاب آداب فقر او یاد می‌شود و از سخنان او این قول که گفت حدیث و فقه نوشتن و خواندن جهل را زائل می‌کند نقل می‌شود. رسم رودباری آن بود که چون کسی از اهل بازار یا کسی که اهل تصوّف نبود او و یاران را میزبانی می‌کرد، رودباری نخست خوانی در خانقاه می‌گسترد و یاران را طعام می‌داد، پس از فراغت از خوردن خبر دعوت را به آنان می‌داد. چون درویشان طعام خورده بودند، امکان بسیارخواری بر سفره میزبان نبود. و این کار را برای آن می‌کرد که مردان این طایفه را به طبل‌خواری و لقمه‌جویی نسبت نکنند و بدگمان نشوند و در گناه نیفتند.

حکایتی نیز از برخورد او با یکی از بقالان شهر نقل شده است. در یکی از روزها که رودباری با یاران به دعوتی می‌رفت بقال که صد درم از درویشی طلبکار بود در راه گذر شیخ، درویشان را دشنام داد و آنانرا مستحلّ، حرام‌خوار و شکمباره خواند و از وام خویش که ادا نشده بود سخن گفت. رودباری پس از ورود به خانه میزبان، صد درم از وی بخواست و به درویشی داد تا به آن بقال دهد و از وی عذر خواهد. در بازگشت گذار او و یاران بر دکان آن بقال بود. این بار بقال زبان به ستایش درویشان گشاد و آنانرا سیّدان و سادات و ثقات و امناء و صلحا و مایه برکت خواند.

پیش از رمز سخنی از رودباری درباره صوفی بخیل نقل می‌شود و در رمز مورد تفسیر قرار می‌گیرد که درویشی و بخل ناسازگارترین اند، چه مبتدیان این طایفه دو گیتی را ردّ می‌کنند و جان و دل را بر سر آن بذل می‌نمایند. بخل درویشان آنست که داعی عشق را به سبب میل خاطر به غیر ردّ می‌کنند اگر همه فردوس اعلی باشد که ما زاغَ البَصَرُ وَ ما طَغی. این قوم نه خود را از خلق گوش می‌دارند بلکه خلق را از خود گوش می‌دارند تا خلق خود را بر ایشان نزنند تا هلاک شوند، چرا که حذر از الماس نه به خاطر الماس است بلکه به‌خاطر کسی است که الماس او را افگار می‌کند!

* * * *

۲ـ صد میدان

صد میدان یکی از فنّی‌ترین و دقیق‌ترین آثار عرفانی در زبان فارسی و نموداری از اشراف پیر تحقیق و تعلیم، خواجه عبدالله انصاری بر دقائق و رموز عرفان و تصوّف و نشانه ذهن منطقی، نکته‌سنج و تحلیل گر اوست. موضوع رساله چنانکه از نام آن پیداست بیان مراتب و مدارج سلوک در مرحله‌ای است که صوفیه آنرا «سیر الی الله» می‌خوانند. سالک از آنگاه که در پی واقعه یا حادثه و پیشامدی تنبّه پیدا می کند به این سیر وارد می‌شود، در هر مرحله از مراحل این راه یک یا چند صفت از صفات بشری را فرو می‌نهد تا آنکه از وی هیچ نماند و فانی صفت گردد. در اینجا سیرالی الله پایان می‌یابد و «سیر فی الله» که پایان ندارد آغاز می‌شود.

درجه، مقام منزل، موقف، قصر، میدان، وادی و نظائر آن اصطلاحاتیست که اهل طریقت مراحل و مراتب و مدارج این سیر را بدانها می‌خوانند. نخستین مقامی که سالک وارد آن می‌شود «توبه» است و آخرین منزل «فنا» و به هر حال هرسیری که بدایت و نهایت دارد محدود است؛ با این وجود صوفیه در عدد مقامات اختلاف دارند. کمترین عدد هفت و ده و میانه چهل و صد و بیشترین را هزار گفته‌اند و بدون تردید مراد از اعداد بیشتر کثرت و تعدّد مقامات است و نه تعیین رقمی معیّن و تفاوت راه و منازل آن از تفاوت اقدام و استعداد و سرعت سیر و چگونه پیمودن ناشی می‌شود.

ظاهراً نخستین کسی که از مقامات و منازل طریقت سخن گفته است ذوالنون مصری (م.۲۴۵ـ۲۴۸ هجری) بوده است[۴۲] و پس از او دیگران به آن پرداخته‌اند. امّا پیش از پیر هرات، عده‌ای از مشایخ در تصنیف‌های خویش از مقامات و احوال سخن داشته‌اند

که به ترتیب تقدّم زمانی از آنها یاد می‌شود:

ابونصر سرّاج (م، ۳۷۸) در اللُمع فی التّصوف از هفت مقام توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکّل و رضا و ده حال مراقبه، محبّت، خوف، رجا، شوق، انس، مشاهده و یقین سخن گفته است، و گویا در منابع موجود این کتاب کهن‌ترین آنهاست که بدین شیوه از مقامات و احوال در آن اطلاع می‌یابیم.

ابوبکر محمد کلابادی بخارایی (م، ۳۸۰) در کتاب معروف التعرّف لمذهب التّصوف درین باره سخن گفته است و در شرح فارسی این کتاب، مقامات و احوال به صورت آمیخته از باب بیست و هفت به بعد آمده است[۴۳]

ابوطالب مکی (م، ۳۸۶) در قوت القلوب از برخی از مقامات و احوال یاد کرده است.

ابوالحسن علی بن عثمان جلاّبی هجویری غزنوی (م،۴۶۵) در کشف المحجوب به هنگام بیان تفاوتهای حال و مقام از برخی مقامات و احوال نام برده و درمواضع دیگر آنها را توضیح داده و آراء مشایخ را در اختلاف میان حال و مقام یاد کرده است[۴۴]

ابوالقاسم عبدالکریم قشیری نیشابوری (۳۷۶ - ۴۶۵) در رساله قشیریه چند جا از حال و مقام سخن گفته و آنها را توضیح داده است[۴۵]. درین میان باید از شیخ الرئیس ابوعلی سینا (۳۷۰ - ۴۲۸) به سبب اعمال روش علمی و منطقی در بحث و تقسیم مقامات یاد کرد. وی در نمط نهم از اشارت و تنبیهات از مقامات و درجات عارفان تا سر منزل حقیقت سخن گفته است[۴۶]

بنابر آنچه که پیر هرات در طبقات الصّوفیه نقل می‌کند ابوبکر کتانی (م، ۳۲۲) نخستین کسی است که ازمقامات میان بنده و الله که هزار مقام است ویکی نور و یکی ظلمت سخن گفته است[۴۷]

خواجه عبدالله انصاری با استناد به کریمه ۱۶۲ از سوره سوم «درجات» مذکور درین آیه شریفه را همان هزار مقام می‌داند که هر مقام دارای منازل است که بنده را درجه درجه برمی‌گذرانند ویا خود منزل منزل قطع می‌کند تا آخرین منزل. و می‌گوید هریکی از آن هزار مقام، رونده را منزل است و پاینده را مقام[۴۸]. وی در کتاب «منازل السائرین الی الله» خویش از مقامات هزارگانه صحبت می‌کند و آنها را برمی‌شمارد، امّا در رسالهٔ صد میدان، آن هزار را در صد میدان (مقام) خلاصه کرده است و چنانکه درمقدمه این کتاب می‌گوید «از آشنایی تا دوستداری هزارمقام است و از آگاهی تا گستاخی هزارمنزل است و این

جمله بر صد میدان نهاده آمد»[۴۹] مراد وی از «میدان» روشن می‌شود، یعنی میدان را وسعتی می‌داند که هر کدام آنها عددی از مقامات و منازل را شامل است که با بر سر بردن هر میدان، سالک تعدادی از مقامات و منازل را می پیماید. استاد بدیع الزمان فروزانفر با توجه به نحوه تقسیم بندی صد میدان، هر میدان را با توجه به سه مرحله آغاز، میانه و پایان آن مشتمل بر سه مقام می‌داند و مجموع آنچه را که در صد میدان آمده است بالغ برسیصد منزل می‌شمارد.[۵۰]

چنانکه پیشتر اشاره شد صد میدان از آن روی اثری دقیق و فنّی است که پیر هرات با ذوق و اشرافی که دارد نه تنها منازل و مقامات را از نظر کمیّت آنها مورد بحث و توجّه قرار داده است بلکه روابط و پیوند آنها را با دقّت یک اندیشمند منطقی بازنموده است، این پیوستگی همچنانکه در میان میدانها به استواری تبیین می‌شود در روابط وتقسیم‌بندی داخلی هر میدان نیز با دقّت حفظ می‌شود. شیوهٔ تقسیم بندی او چنین است که هر میدان را به سه رکن و قسم تقسیم می‌کند، پس از ذکر ارکان و اقسام، مناسبت‌های آنها را یاد می‌کند که خود سه گونه است و آنگاه هریک از اقسام را از سه روی مورد تجزیه و تحلیل فشرده و موجز قرار می‌دهد. به سخن دیگر هر میدان سه بار به سه گونه، مورد تقسیم‌بندی قرار می‌گیرد که هر کدام از آنها نشانه‌ای از مرحله و درجه و نوع سیر سالک طریقت است که مجموع آنها عدد نه را به دست می‌دهد که اگر با خود میدان جمع شود عدد ده به دست می‌آید و چون این ده درصد ضرب گردد همان هزار می‌شود. گفتنی است که حال سالک به هیچ روی در آغاز، میانه و پایان، یعنی در هریک از مراحل سه گانه تقسیم‌بندی به یکدیگر نمی‌ماند، در آغاز صفتی دارد که در میانه ندارد و صفت او در پایان نه به میانه می‌ماند و نه به آغاز. و اگر سیر در مقامات طریقت را فروگذاری صفات و تبدیل دانی به عالی بدانیم، ناگزیر باید هریک ازین مراتب و درجات را که سالک زیر پای درمی‌آورد منزل او و هر یک از صفات را که در او تمکین می‌یابد مقام او بشماریم. با این همه خواجه عبدالله انصاری در پایان صد میدان، میدان صد و یکمی نیز ذکر می‌کند که در واقع هر صد میدان‌در‌این میدان مستغرق است و آن میدان دوستی است که هزار منزل و صد مقام و ده میدان دارد؛ اما وادی یکی است و آن جز دوستی چیزی نیست و درین وادی از آگاهی تا آشنایی صد هزار فرسنگ بیش است. بدینگونه هرصد میدان را به دایره‌هایی می‌توان تشبیه کرد که منتهیان در مرکز آن قرار دارند و مبتدیان در دورترین نقاط درمحیط آن. اگر نقطه مرکزی محبت و دوستی فرض شود مجموعه‌ای از دوایر متحد المرکز بدست

می‌آید که هر میدان به صورت دایره‌ای با آن مرکز و دایره بعدی ارتباط دارد.

دقت و باریکی کار خواجه عبدالله انصاری در صد میدان وقتی آشکار می‌شود که میان کار او وسایر صوفیه درباره مقامات مقایسه ای بعمل آید وفی المثل یک عنوان کلی در آثار دیگران با مجموعه‌ای مرتبط در صد میدان سنجیده شود آنگاه پدیدار خواهد شد که تفاوت مراتب با دقتی فراتر ازوسواس هم در تعاریف و هم در تقسیم بندی تا کجاست. به سبب همین عدم آشنایی و مقایسه دقیق گاه خواننده می‌پندارد که مجموع آنچه که در چند میدان مرتبط و پی هم ذکرشده تفاوتی باآن عنوان کلی ندارد. مثلاً وقتی ازخوف (۳۳) و وجل (۳٤) ورهبت (۳۵) واشفاق (۳٦) وخشوع (۳۷) سخن گفته می‌شود همه آنها را «خوف» می‌شمارد که به ترس و بیمی معنی می‌شود که سالک برای از دست دادن امری نیک و یا پیش آمدن ناپسند دارد؛ امّا وقتی که به تعیین حدود دقیق آنها بایکدیگر که بارعایت ظرافت و باریکی معیّن شده است درصد میدان برمی‌خورد درمی‌یابد که تفاوت میان آنها به آن اندازه هست که بتواند گویای تفاوت میان خداوندان آنها باشد چنانکه «وجل» خوف یا بیم عابدان است و آخرین درجه «رهبت» بیم زاهدان، و «اشفاق» بیم عارفان و «خشوع» ترس صدیقان و «لیاذ» مقام متصلان و «هیبت» مقام اصفیا و درجه اوتاد، و «خوف» آنهم در مراتب اعلی نصیبهٔ مبتدیان این طریق یعنی تائبان است و تفاوت میان کاربرد «خوف» برای مبتدیان تائب تا منتهی از زمین تا آسمان. این اختلاف مراتب را در مواضع دیگر نیز می‌توان ذکر کرد که خواننده و جویندهٔ رموز درمتن کتاب بارها بدانها برمی‌خورد و اینجا نه نیاز است و نه مجال.

این شیوهٔ تقسیم بندی وبازنمایی اختلاف مقامات و درجات را پس از پیرهرات تنها در آثار محی الدین ابن العربی می‌توان یافت. ابن العربی با آنکه در بابهای ۷٤ تا ۸۹ و بابهای ۹۰ تا ۲٦۹ الفتوحات المکیه به ترتیب درباره مقامات و احوال صحبت کرده است دو کتاب دیگر دارد که هر دو یادآور منازل السائرین الی الله و صد میدان خواجه عبدالله انصاری است. نخستین کتاب او «الف مقام» نام دارد و دومین «المقامات المائه» و چنانکه پیشتر گفته شد پیر هرات در منازل السائرین از هزارمقام و در صد میدان از صد مقام سخن گفته است

* * * *

شیوه بحث در صد میدان بدینگونه است که پیر هرات نخست تعریف دقیقی از هر مقام در هر میدان بدست می‌دهد و سپس آیه‌ای در استناد به کلام درباره میدان نقل

می‌کند و آنگاه به تقسیمات فرعی و بیان مراتب و درجات آن چنانکه گفته آمد می پردازد و بدینگونه کلیّاتی را که در منابع و گفتار صوفیه بنام مقامات مطرح می‌شود به اجزاء روشن تقسیم نموده، مفاهیم هریک را تبیین می‌کند. برخی از میدانها مانند میدان «خطرت» (۴۸) و میدان «غیرت» (۵۸) آیت پس از تعریف را ندارد ودر میدان «احسان» (۵۴) به حدیث استناد شده است. در پاره‌ای از موارد استناد به آیات و احادیث در تقسیمات فرعی میدانها نیز بعمل آمده است. از این موارد که بگذریم طرح کلی ساختمان صد میدان بر بیان اختلاف مقامات و مراتب میان عامه و خاصه و اخص خواص بنا شده است که زاهدان و قرّایان (اهل شریعت) در طبقهٔ نخست و سالکان و صوفیان در طبقه دوم (اهل طریقت) وعارفان (اهل معرفت) در بالا ترین مراتب قرار دارند در واقع سیر مقامات از شریعت آغاز می‌شود و به طریقت می‌رسد و به حقیقت پایان می‌یابد. یکی از امتیازات مهم این اثر تعاریفی است که خواجه عبدالله از مقامات بدست داده است که علاوه بر دقّت، از ذوق خاص عرفانی او نیز برخوردار است و لغات و واژه‌ها و ترکیبات فارسی دری ناب در آنها بسیار به کار رفته است که خود مجموعه‌ای زیبا می‌شود و جوینده علاوه بر متن در فهرست تعریفات که به مجموعه رسائل پیوسته است آنها را تواند یافت. نثر خواجه عبدالله انصاری در صد میدان به سبب شیوهٔ تنظیم مطالب و ساختمان رساله نمونه اعلای ایجاز در نثر فارسی سده پنجم هجری و در میان آثار عرفانی است. بیشتر بخش های این اثر به روش سجع پرداخته شده است. از آنجا که بنای تقسیم مباحث این رساله بر سه گذاشته است، بهترین نمونه های سجع های سه رکنی را در سرتاسر این اثر می‌توان یافت.

° ° ° °

اینک بر اساس روشی که در این مقدمه پیش گرفته‌ایم به بحث در ساختمان و محتوی صد میدان پرداخته می‌شود.

۱ـ میدان اول توبه.

توبه از مهمترین مقامات سالکان طریقت است، اهمیّت آن ازین روی نیست که نخستین گام سالک در سیر طریق با توبه شروع می‌شود و یا درمرتبه آغازین مقامات قرار دارد بلکه از آن روی اهمیّت دارد که در سراسر منازل راه، توبه رفیق طریق سالک است و ازین جهت گفته‌اند ورود به هر مقام با توبه است و خروج از آن با توبه است و صوفیه درین مورد نکته های ظریف بیان کرده‌اند که به پاره‌ای از آنها در فصلهای پیشین اشاره شده است. توبه

مرید مبتدی در ورود به سیر و سلوک بی‌مشابهتی با توبه و بازگشت هر گناهکار دیگری نیست، بدین معنی در ابتدای راه سالک طریقت از نظر ظاهر با عامه مردم، در توبه تفاوتی ندارد؛ امّا این آغاز ورود به مرحله توبه است و تا رسیدن به توبه خواص و اخصّ خواص مسافتی بس دراز پیش روی دارد. مقامات هر یکی زاده مقام پیشین است ولی توبه زاده مقام مقدّم بر توبه نیست و جز به توفیق ایزد تحقق نمی‌یابد.

پیر هرات پس از تعریف توبه و معنی فارسی آن، چنانکه طرح کلّی ساختمان صد میدان است، آیتی را به استناد نقل می‌کند و آنگاه اقسام توبه را ذکر می‌کند سه قسم و سه رکن. پس از ذکر ارکان و اقسام، مناسبت‌های قسم‌ها را یاد می‌کند و هریک از اقسام را از سه روی مورد تجزیه و تحلیل موجز قرار می‌دهد. درین مورد اموری را که باید از آن توبه کرد توضیح می‌دهد مثلاً اینکه توبه مطیع از بسیار دیدن طاعت است و این توبه نیز سه نشان دارد: خود را ناجی دیدن و مقصّران را به چشم خواری نگریستن و عیب کردار خود را باز نجستن. توجّه به این دقایق که خود از نشانه‌های باریک‌بینی پیر هرات است در واقع نمودن وجوهی است که سخت با یکدیگر مرتبط‌اند و هریک به تنهایی ممکن است خرمن طاعت زاهدی را بر باد دهد. غرور طاعت در نظر خواجه عبدالله بدتر از معصیتی است که گناهکار را به عذر می‌آورد؛ زیرا عذر روی در رجوع و بازگشت و خجلت دارد ولی مغرور طاعت از کمین نفس و سر برآوردن او از گریبان طاعت غافل و بی‌خبر است بدینگونه با آنکه در ظاهر روی در قربت دارد در باطن دورتر و دورتر می‌شود، زیرا از دیدن عیب خویش با افتادن در پوستین خلق عاجز است و این خطری عظیم است. در اندک دیدن معصیت نیز خطرهاست، خود را مستحق آمرزش دیدن، اصرار بر گناه را در پی می‌آورد و اصرار در گناه همنشینی با بدان و بدکاران را. تکیه بر رحمت الهی و امیدوار آمرزش بودن که معنی رجا را تداعی می‌کند در نزد صوفیه بدان معنی نیست که انسان یکباره از خوف ببرد و راه معصیت پیش گیرد بلکه معنی رجاء در خدمت و طاعت به قبول حضرت حق است به آن سبب که در طاعت تقصیر می‌بیند و بر آن تکیه نمی‌کند، جز رحمت او متکایی ندارد.

اصرار بر گناه، نفس را در ارتکاب معاصی و ترک طاعات گستاخ می‌کند و اگر گناهکار در نقد حال گرفتار نمی‌آید از آن سبب نیست که گناه او نادیده گرفته شده و یا قلم عفو بر آن کشیده‌اند، این همه جز تسویه نفس چیزی نیست. چون در ظاهر کارش رونقی دارد می‌پندارد که از او درگذاشته‌اند، چنین است که در استدراج گرفتار می‌آید و درجه درجه از پایگاه خویش فرو می‌افتد و نمی‌داند که افتاده است!

باری چنان که شیوه پیر هرات است مطرح کردن احوال مطیعان و عاصیان در میدان توبه، مقدمه ایست برای نشان دادن مرتبهٔ عارف در این مقام و تفاوت درجه او در توبه با دیگران. بنابراین اگر توبهٔ عارف از «نسیان منّت» است بدان معنی است که البته عارف را با معصیت کار نیست و بر طاعت نه تنها استظهار ندارد بلکه در آن تقصیر می‌بیند و از آن استغفار و توبه می‌کند. خطر کار او بر حسب مرتبتی که دارد عظیم‌تر از دو گروه دیگر است، نسیان منّت ، که خود این سه نشانه را برای آن ذکر می‌کند: چشم احتقار از خود برگرفتن، حال خود را قیمت نهادن و از شادی آشنایی فرو ایستادن، بدینگونه هیچ بیم برتر از آن نیست که شادی را از او باز گیرند و او را با خود او و حال او باز گذارند!

٭٭٭٭

۲ـ مروّت.

این میدان که زاده میدان توبت است در واقع اولین قدمی است که تائب پس از بازگشت برمی‌دارد و در طریق قرار می‌گیرد و این موضوع با معنی اصطلاحی مروّت که به چم بودن و درخور زیستن تعریف شده است مناسبت تمام دارد و خواجه آنرا مدلول آیه شریفهٔ كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ می‌داند و مفهوم مروّت را با قسط و تفسیر آن مرتبط می‌کند. به همین سبب در سه رکنی که برای مروّت ذکر می‌کند مصادیق به چم بودن و درخور زیستن را در سه بعد زندگی با خود، با خلق و با حق یاد می‌کند که با خود جز به عقل و با خلق جز با صبر و با حق جز با نیاز نمی‌توان زیست. طبق معمول شرایط هریک از ارکان را در سه امر خلاصه می‌کند که نشانه های زندگانی با خود به عقل این سه است: قدر خود دانستن و اندازه کار خود را دیدن و در خیر خود کوشیدن و پیداست که شناختن قدر خود دو امر دیگر را در پی دارد و چنین شناسنده‌ای به حکم شناخت، از ارزشیابی کار خود و جهت خیر بخشیدن به آن غافل نمی‌تواند بود. و نشانه های زندگانی با خلق به صبر، راضی بودن از خلق و عدم توقّع بیش از توان آنانست و البته بر اندازه این توان عذر تقصیر و ناتوانی ها را پذیرفتن و داد آنها را به اندازه خود دادن است. چنانکه می‌بینیم آنچه که ضرورت زیستن با خلق را به صبر تأکید می‌کند، توان خلق و توان زندگانی کننده با خلق است؛ امّا نشانه‌های زندگانی با حق به نیاز وجوب شکر برداده های حق و وجوب عذر در طاعت و خدمت و گردن نهادن بر اختیار حق به این صورت که اختیار او را عین صواب و محض خیر خویش بداند و اینست معنای سپردن منزل مروّت.

٭٭٭٭

۳ـ انابت.

خواجه برای بیان انابت به آیات مختلف استناد کرده است چنانکه در آغاز بخش از آیت ۱۳ سوره چهارم را به شاهد می‌آورد که فرمود وَما یَتَذَکَّرُ إلاّ مَنْ یُنِیبُ و آنگاه انابت را به همگی بازگشتن معنی و تعریف می‌کند و با این تعریف تفاوت انابت و توبت را باز می‌گوید. برخلاف میدانهای دیگر برای انابت رکن یا ارکانی ذکر نمی‌کند و از همان آغاز اقسام سه گانه آنرا مطرح می‌نماید زیرا این مرتبه که اخصّ از توبت است به دو گروه اهل شریعت و طریقت تعلّق ندارد و مخصوص اخص خواص است یعنی انابت انبیاء و انابت توحید و انابت عارفان. انابت انبیاء در خور طاقت آنان و بالا ترین مراتب انابت است و خداوند ازین روی در کلام خویش حضرت ابراهیم را لأوّاهٌ مُنِیبٌ خواند و حضرت داود را گفت: خَرَّ راکِعاً وَ أناب و از زبان حضرت شعیب فرمود: توکّلتُ وإلَیهِ واُنِیبُ وخاتم را (ص) فرمود: وَاتَّبِع سَبِیْلَ مَنْ أنابَ إلَیَّ.

انابت توحید را متوجّه دشمنان می‌داند که خداوند آنانرا اینگونه به سوی خویش خواند وَ أنِیبُوا إلٰی رَبِّکُم مُنِیبِیْنَ إلَیْهِ وَ اتَّقُوهُ. انابت عارفان را که بازگشت ایشان بهمگی و در همه حال با خدای است ازین آیت مستفاد می‌داند که فرمود: وَأنابُوا إلَی الله لَهُمُ البُشریٰ.

نشانه های انابت پیامبران را، بیم داری وا بشارت، وآزادیی وا خدمت، و بند گی با استکانت واشرف پیامبری و بار بلا کشیدن با دلهای پرشادی، نشانه های انابت توحید را، اقرار با اخلاص و بینایی به وحدانیّت خدای و گردن نهادن به فرمانها و حرمت داشتن نهی ها و انابت عارفان را، دور بودن از معصیت و شرمساری از طاعت و انس با حق در خلوت، ذکر می‌کند.

* * * *

٤ـ فتوّت.

فتوت زیستن به جوانمردی و آزاد گی است و بدین معنی پیر هرات آیت إنَّهُم فِتْیَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِم را ذکر می‌کند و آنرا سه قسم می‌داند: قسمی با خود، قسمی با خلق و قسمی با حقّ که این تقسیم‌بندی یادآور تقسیمی است که در مروّت بعمل آورده بود. فتوّت با حق آنست که به توان خود در بند گی او بکوشی، و قسم خلق آن که به عیبی که از خود دانی ایشان را نیفکنی و متّهم نکنی یعنی عیب را به خویش منسوب داری نه به مردم و با خود آنست که به تسویل و آرایش نفس تن درندهی. نشانه های قسم حق سیر نشدن از جستن

علم و و نیاسودن از یاد حق و مصاحبت با نیکان است و با خلق، آنچه از خلق ندانی در حقّ ایشان ظنّ نبری و آنچه دانی بپوشی و بدان مؤمنان را شفاعت کنی و با خود آنکه به جستن عیب‌های خود مشغول باشی و نعمت سترحق‌را بر خود ببینی و از ترس نیاسایی.

* * * *

۵- ارادت.

ارادت، خواست مرد است در راه بردن که قُل کُلّ یَعْمَلُ عَلی شاکلته وبه ارادت دنیای محض، ارادت آخرت محض و ارادت حقّ محض تقسیم می‌شود. ارادت دنیای محض با استناد به مفهوم شش آیت از سور کلام الله مجید ۱۵۲/۳، ۶۷/۸، ۴۲/۲۰، ۱۸/۱۷، ۱۵/۱۱ و ۲۸/۳۳ که در آن دنیا عرض، حرث، عاجله، و زینت خوانده شده است، بیان می‌شود و این سه نشان را برای آن ذکر می‌کند: راضی بودن به نقصان دین برای زیادت دنیا، اعراض از درویشان مسلمان، و حاجت دنیایی خواستن از خدا. ارادت آخرت محض نیز از مدلول شریفه ۲۰/۴۲ استخراج می‌شود و نشانه‌های آن که نقیض ارادت دنیای محض است برشمرده می‌شود، یعنی در سلامت دین به نقصان دنیا راضی بودن، با درویشان مؤانست داشتن و حاجت آخرتی خواستن. و برای ارادت حق محض آیت إنْ کُنتُنَّ تردنَ الله و رسوله را به شاهد می‌آورد و این سه نشان را برای آن ذکر می‌کند: پای بر دو گیتی نهادن، از خلق آزاد گشتن و از خود باز رستن.

* * * *

۶- قصد.

قصد که مرتبه برتر از ارادت است به درستی آهنگ و تخم کاری معنی می‌شود و آهنگ حق ترک هر چه جز از حق دانسته می‌شود که اجر آن را به استناد آیت ۲۹/۳۳ که می‌فرماید وَمَنْ یَخْرجُ مِنْ بَیْتِهِ مُهاجراً إلَی الله وَرَسُوله ثمّ یُدرکهُ المَوت فَقَدْ وَقَعَ أجْرُهُ عَلَی الله، با خدای می‌داند. آنچه موضوع قصد است به‌تن و دل و جان تعلّق دارد، یعنی قصد تن به خدمت و قصد دل به معرفت وقصد جان به محبت ونا گفته پیداست که تفاوت میان ارادت و قصد تا کجاست و قصد تن به خدمت جز با نیاسودن از جهد و کاستن تنعّم و فراغت و قصد دل جز با رنج کشیدن، خلوت گزیدن و به‌ضرورت زیستن و قصد جان جز با رقّت دل و ناشکیبایی از سماع و گرایش به‌مرگ، حاصل نمی‌شود.

* * * *

۷ـ صبر.

مفاهیم توبه و انابت و مروّت و فتوت و ارادت و قصد بدون صبر تحقّق نمی‌یابد و به هیچ قصدی بی صبر نمی‌توان ظفر یافت. درین میدان به کریمه إنّ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ استناد می‌جوید و مراتب سه گانهٔ آنرا نیز به مصادیق کلام الله مجید مستند می‌سازد که «اصبروا» عبارتست از صبر بر بلا و «صابروا» عبارتست از صبر از معصیّت و «رابطوا» که صبر بر طاعت است و هیچکدام ازین موارد با بی صبری به سر نمی‌شود و پیرهرات عوامل دیگری نیز برای هریک ذکر می‌کند بدینصورت که صبر بر بلا جز با دوستداری تحقق نمی پذیرد و نشانه های آن بینایی دل، علم باریک و نور فراست است. در صبر از معصیت، ترس عاملی سازنده به شمار می‌رود و سه نشان آن عبارتست از: الهام دعا، قبول دلها و نور عصمت. همچنانکه در صبر از معصیت ترس را پایه می‌داند در صبر بر طاعت امید را ذکر می‌کند و بدینگونه تقابل معصیت و طاعت با حضور ترس و امید حفظ می‌شود. حاصل این امید، بازداشت بلاها و رسیدن روزی غیرمنتظر و گرایش به نیکان است.

****

۸ـ جهاد.

جهاد نتیجه صبر است و معنی آن کوشیدن با نفس و دیو و دشمن که خود به سه گونه در همان تعریف تقسیم شده است و خواجه آنرا مصداق آیه شریفهٔ وَجاهِدوا في الله حَقّ جِهادِهِ، می‌داند. نبرد با دشمن با تیغ و با نفس به قهر و با دیو به صبر امکان‌پذیر می‌شود. مجاهدان تیغ یا کوشندهٔ مأجورند و یا خسته مغفور و یا کشته شهید. کوشندگان با نفس نیز سه گروه‌اند: کوشنده که از ابرار است و یابنده که از اوتاد و باز رسته که از ابدال است. با دیو به علم و عبادت و زهد توان جنگید، عالم از مقربان و عابد از صدیقان و زاهد از اولیاست.

****

۹ـ ریاضت.

که معنی آن «نرم کردن» است به افعال و اقوال و اخلاق تعلّق می‌گیرد و اولی به حفظ و دومی به ضبط و سومی به رفق میسّر می‌شود. ریاضت افعال به حفظ سه چیز است: اتباع علم، غذای حلال و دوام ورد و اقوال به قرائت قرآن، مداومت عذر و نصیحت خلق و اخلاق به فروتنی و جوانمردی و بردباری امکان پذیر می‌گردد.

****

۱۰ـ تهذیب.

تهذیب نتیجهٔ ریاضت است و ریاضت نیافته مهذّب نتوان شد. تهذیب شامل نفس، خوی و دل می‌شود و تهذیب نفس با شکر و آزادی و فرو گذاشت گله و شکایت صورت می پذیرد، خوی مهذّب نیز جز با صبوری، بذل و عفو تحقق نمی یابد. دل مهذّب دلی است که از امن خاطر که مایه هلاک دل است به ترس و از شومی نومیدی به برکت امید و از پراکندگی به آزادی رسیده باشد.

****

۱۱ـ محاسبت.

همچنانکه هیچ تهذیبی جز با محاسبه نفس در هر نفس و هر کار کامل نمی‌شود و لازمه تهذیب محاسبه است، تهذیب، محاسبه را می پرورد. موضوع محاسبه «نفس» است که سه رکن دارد: خالص کردن معاملت از خیانت، دیدن نعمت و انجام خدمت و جدا کردن نصیب حق از نصیبهٔ خود. طریق شناخت هر رکن آنست که این سه نکته در هر کدام به دقّت لازمه محاسبه، مراعات شود تا از آلایش خیانت دور بماند پس هرکار که دیو در آن نصیب داشته باشد خیانت است و معاملتی که در آن جور باشد و خدمتی که به خلاف سنّت باشد خیانت است.

اختلاط نعمت و خدمت تحقّق نمی‌یابد مگر آنکه سالک بداند که نعمت های شناخته و ناشناخته دو گونه مسئولیت به بار می‌آورد: ناشناخته خصم است و شناختهٔ شکر ناکرده تاوان و صرف نعمت در معصیت موجب زوال ایمان.

مراتب جدا کردن نصیب خود از نصیب حق چنین است: خدمتی که وسیلهٔ دنیایی قرار گیرد وبال است و آنچه که برای آخرت انجام می‌شود از آن انجام دهنده است و هر خدمتی که قصد از انجام آن جز خشنودی الله نیست نشان دهنده قیمت و همّت است.

****

۱۲ـ یقظت.

بی گمان بیداری و هشیاری لازمهٔ محاسبه است، بدینگونه محاسبه به یقظه می انجامد و خواجه مدلول این کلمات را به استناد به آن می‌آورد و سه رکن آن: نعمت‌ها را از حق دیدن و جرم‌ها را از خود دیدن و عیار روزگار خود را از زیادت و نقصان شناختن و از مکرها ترسیدن می‌داند. آنچه لازمه رکن اول است، بینایی دل و شنیدن علم و پاکی قوت، و رکن دوم با کوتاهی امل و دوام تفکّر و بیداری سحرگاه امکان پذیر است و رکن سوم را به

این سه چیز می‌توان یافت: به اندیشی به خود، بریدن علائق و تعظیم حق.

****

۱۳ـ زهد.

زهد شامل این سه مورد می‌شود: دنیا، خلق، و خود. زاهد این جهان کسی است که دولت این جهان را از دشمن خود دریغ ندارد و هر که آزرم خلق وی را به مداهنهٔ حق وادار نکند در مزدم زاهد است وهر که به چشم پسند در خود ننگرد، زاهد در خود است. یعنی زهد در دنیا جز با پاشیدن نعمت دنیا بر خصم و زهد در خلق جز با عدم مداهنه در حق با خلق و زهد در خود جز با چشم ناپسندی در خود دیدن درست نمی‌شود واین معانی زهد را در حوزه بسیار متفاوت‌تر با تعریف معمول آن می‌گستراند و برای رسیدن به‌این زهد از توبه تا زهد یازده منزل قرار دارد و تفاوت تقسیم‌بندی پیر هرات را با تقسیم‌بندی های معمول ازین موارد می‌توان دریافت.

****

۱۴ـ تجرید.

تجرید اخصّ از زهد است و موارد شمول آن بر امور باطنی است یعنی بر نفس و دل و سرّ مصداق می‌یابد. تجرید نفس خاص قرآیان و تجرید دل طریق صوفیان و تجرید سرّ ویژه عارفان است. تجرید نفس با طلب نکردن دنیا و تأسف نخوردن بر فوت دنیا و پنهان نکردن آنچه ازدنیاوی دردست دارد تحقق می‌یابد. تجرید دل جز با این سه شرط تحقق نمی‌یابد: انتظار ناموجود نداشتن و موجود را قدر ننهادن و بر ترک موجود توقع مزد نداشتن و تجرید سرّ با نیارامیدن با اسباب دنیا و ندیدن اثر و نشان خود در راه حق و از حق جز با حق، بازنگشتن، درست می‌شود.

****

۱۵ـ ورع

ورع پرهیز از ناپسند و افزونی و خاطرهای شوریده است، از ناپسند با این سه شرط تحقّق می‌یابد: دریغ نداشتن خود از نکوهش، حفظ دین از کاهش و نگهداری دل از آلایش. آنچه درمورد تأکید است بیمناکی دائم است بدینگونه‌از افزونی جز با این سه بیم نمی‌توان برکنار ماند: بیم درازی حساب و شماتت خصمان وغبن وارثان، و آنچه موجب ورع از خاطرهای شوریده می‌شود این سه امر است: تدبّر در قرآن، زیارت گورستان، و تفکّر در حکمت حکیمان.

****

۱۶ـ تقوی

متّقیان بر سه درجه‌اند، کهینان، میانیان، و مهینگان. کمینه‌درتقوی آنست که توحید خود را به شرک نیالاید و اخلاص رابه نفاق و تعبّد را به بدعت نیالاید. متقی میانه کسی است که خدمت را به ریا و حال خود را به تصنع و قوت خود را به شبهت نیالاید. مهین ها در تقوی کسانی اند که نعمت را به شکایت نیالایند و جرم را به حجّت نیارایند و از دیدن منّت حق بر خود نیاسایند.

* * * *

۱۷ـ معاملت.

حسن معاملت سه رکن دارد: انصاف به عدل، بذل به فضل، و ایثار به لطف. انصاف به سه چیز توان داد: از خود ننگ داشتن و از مجازات ترسیدن و به قدر خود کوشیدن. بذل به سه چیز توان: گریختن از خساست، دیدن عزّ جوانمردی و شناخت قدر چیزی که توقّع دارد یعنی شناخت ثوابی که از بذل انتظار دارد تا بذل را براد آسان کند.

ایثار به لطف به سه چیز حاصل می‌شود: پیوستگی به حق را از خلق گزیدن، و شادی جاوید را بر شادی عاریتی ترجیح دادن‌واختیار شرف ابدی بر شغل دو گیتی. معاملت با خود به خلاف است و با خلق به انصاف و با حق به اعتراف.

* * * *

۱۸ـ مبالات.

معنی مبالات، باک داشتن است و به سه چیز حاصل می‌شود به بیم یا به شرم و یا به مهر.

مبالات بیم، باک داشتن است از آنکه حق در احسان افزاید و تو در طغیان و او در شرف و تو در سرف و حق در ستر و تو در جرم.

مبالات شرم خوار نشمردن نعمت‌های حق و حقیر ندانستن معصیت و نستودن خود است.

مبالات مهر آنست که یقین داشته باشی که خدا ترا می‌بیند و تو از وی غافل باشی و از خداوند به بهشت او یا هر چیز دیگر جز خدای راضی شوی.

* * * *

۱۹ـ یقین.

یقین بی گمانیست و سه گونه است: علم یقین، عین یقین و حق یقین، که اولی

استدلالی و دومی استدراکی و سومی حقیقتی است. و به تعبیر دیگر علم یقین مطالعت است وعین یقین مکاشفت وحق یقین مشاهدت. علم از سماع و شنیدن حاصل می‌شود عین از الهام و حق از ایمان، به سخن دیگر علم یقین شناخت مسبّب است و عین یقین رستن از سبب و حق یقین از انتظار و تمییز رهایی یافتن است.

* * * *

۲۰ـ بصیرت.

دیده‌وری است و سه قسم است: بصیرت قبول، بصیرت اتباع و بصیرت حقیقت. بصیرت قبول رسیدن به یافت آشنایی و بصیرت اتباع پیروی کردن از سنّت و بصیرت حقیقت دیدن مولی با دیده دل است. جولانگاه بصیرت قبول تجارب و علامات و دلائل است و حوزه بصیرت اتباع کتاب و سنّت و آثار سلف است؛ امّا بصیرت حقیقت چراغ است در دل که اینکم و در گوش که ایدرم و نشان روشن که با توام.

* * * *

۲۱ـ توکّل.

صاحب بصیرت هر آئینه به درجه توکّل که از مقامات عمده طریقت است می‌رسد توکّل پل یقین و ستون ایمان و محک اخلاص است یعنی با عبور از پل توکّل به میدان یقین توان رفت و ایمان را با ستون توکّل بر پای توان داشت و درجه خلوص مخلصان را با توکّل توان سنجید و سه درجه دارد: تجربت، ضرورت، و حقیقت. توکّل تجربتی، توکل در کار و تلاش است و این توکّل مکتسبان است توکّل ضرورتی آنست که بالضّروره بداند که بدست هیچکس غیر از الله چیزی نیست و حیلت فایده ندارد، پس در اسباب درمی‌بندد و می‌آرامد و این حال منتظران است، توکّل حقیقی آنست که به یقین دریابد که عطا و منع به حکمت است و قسّام مهربان و بی غفلت و روی متوکّل به سوی آخرت، و این حال راضیان است.

* * * *

۲۲ـ لجا.

معنی لجا بازپناهیدن است به یکجا، و البته توکّل روی در لجا دارد و بدان منتهی می‌شود. لجا سه رکن دارد: لجای زبان، و دل و جان. لجای زبان اعتذار و دل افتقار و لجای جان اضطرار است و معنی اضطرار در لجا اشتیاق است. تفاوت توکّل و لجا آنست که توکّل سپردن کار به حق است، و توکّل از حق چشم روشنی است و لجا حق را

بیوسیدن و خواستن است، متوکّل به عطا آرام گیرد و خداوند لجا به خدا آرام می‌گیرد.

* * * *

۲۳ـ رضا.

رضا خشنودی و بسنده کاری است، و سه چیز است: بسندیدن دین وی چنانکه او مقرّر داشته است و خشنودی به قسمت خود و دیگران و به جای هر چیز به خداوند بسنده کردن. بسندیدن دین، از تکلّف و بدعت و وسواس رهایی می‌بخشد و پسند قسمت از حیلت و حسد و ضجرت و پسند مولی از علائق و عوائق و از دو کون آزادی می‌بخشد.

* * * *

۲۴ـ موافقت.

موافقت استقبال حکم او با دل گشاده است، تفاوت موافقت و رضا آنست که رضا پیش از پیدا شدن حکم است و موافقت پس از آن. موافقت به سه چیز است: به زوال اختیار بنده و درست دیدن عنایت خداوند و بریدن مهر از دو گیتی، و نشان برخاستن و اضمحلال اختیار سه چیز است: آنکه بلا و عافیت برای او یکسان باشد یعنی فرق و امتیاز نکند میان بلا و عافیت و منع عطا و زندگی و مرگ و .... نشان دیدن عنایت مولی: شادیی است که غم را بشوید و آرامی که علائق را بردآید و قوتی که تفرّق را ببرد. و نشانه های بریدن مهر از خود و دو گیتی این سه است: اندوختن تمام حاجت به یکی، و نپوشانیدن هیچ حجاب دل را و راه نیافتن هیچ آرزو در دل و آرامیدن دل در حکم یعنی در هر چه که در آن بیم بود صابر و هر چه در حکم بر مهر باشد آرامیده و موافق است.

* * * *

۲۵ـ اخلاص.

معنی آن ویژه کردن است و سه قسم است: اخلاص شهادت که در اسلام است واخلاص خدمت که در ایمان است و اخلاص معرفت که در حقیقت است. گواه اخلاص شهادت سه است: به امر او کمر بستن، از نواهی آزرم داشتن و به رضای حق آرامیدن. اخلاص خدمت نیز سه گواه دارد: ندیدن خلق در پرستش حق و مراعات سنّت در کار حق و یافتن حلاوت از خدمت او، سه گواه اخلاص معرفت این هاست: بیمی که از گناه باز دارد و دیدی که بر طاعت وادارد و مهری که احکام را بگزارد.

* * * *

۲۶ـ تبتّل.

تبتّل از سه چیز به سه چیز بازگشتن است: از دوزخ به بهشت و از دنیا به آخرت و از خود به حق. بازگشت از دوزخ به بهشت به سه چیز ممکن است از حرام به حلال، و از کینه به نصیحت و از دلیری به ترسکاری بازگشتن و از دنیا به آخرت به این سه: از حرص به قناعت و از علائق به فراغت و از اشغال به انابت و از خود به حق با آمدن از دعوی به نیاز و از لجاج به تسلیم و از اختیار به تفویض. با توجه به جزئیاتی که پیر هرات درباره تبتّل بیان می‌کند تفاوت و بازگشتن میان توبه و تبتّل روشن می‌شود و کار برد آن به صورت مترادف توبه درست به نظر نمی‌آید.

* * * *

۲۷ـ عزم

معنی عزم درستی مراد وجمعیّت دل پاک است وسه گونه است: عزم توبه، عزم خدمت و عزم حقیقت. لازمه عزم توبه زشت دیدن معصیت، عزل آلت و اسباب و بریدن از قرین بد است. در عزم خدمت این سه چیز را باید پیش روی داشت: شناختن امر پیش از وقت، مواظبت گزارد اوراد در وقت‌های مقرّر و مقدم داشتن کار دین بر دنیا، و در عزم حقیقت: آرام در وقت خشم، جوانمردی به روز نیاز و خجلی در وقت طاعت. مایه عزم این سه چیز است: صلابت در دین و غیرت بر امر و استقامت بر حلم وقت.

* * * *

۲۸ـ استقامت.

استقامت هموار بودن است و بی تلوّن و در افعال و اخلاص و انفاس است. استقامت افعال خاص قرّایان است که بدون استقامت مرایی اند و استقامت اخلاق ویژه صوفیان که اگر نداشته باشند منحرفان‌اند و استقامت انفاس خاص عارفانست که اگر از آن عاری باشند مدّعیانند. استقامت افعال سه گواه دارد: ظاهرش به موافقت و باطنش به مخالفت و با خود به ملامت و نشانه های اخلاق: عذر خواستن و جفا شنیدن و شکر ایذاء و بیمار پرسی. نشانه های استقامت انفاس: جهد در انفاس تا قیمت حاصل کنی، عمر را یک نفس بدانی تا آزاد باشی و برجستن از هر نفس تا سیّد گردی.

* * * *

۲۹ـ تفکّر.

تفکّر توحید دل و تجرید نفس، تعریف شده است. حوزه تفکّر از تفکّر حرام تا

مستحبّ و واجب گسترده است، آنچه تفکّر در آن حرام دانسته می‌شود تفکّر در صفات ربّ‌العزّة و کارهای خدا و اسرار خلقیت است که مولود حیرت و سرگشتگی و تهمت و خصومت می‌شود؛ امّا آنچه که تفکّر در آن مستحبّ است صنایع الله و اقسام الله و آلای اوست که اولی منجر به حکمت و دومی مولود بصیرت و سومی منتهی به محبت می‌شود. تفکّر واجب شامل تفکّر در کرد ار و اعمال یعنی جستن عیب طاعت و عرض نامهٔ جرم و پروردن نیاز می‌شود که پاداش اولی حیا و شرم است و دومی خوف و سومی دیدار است. خواجه عبدالله تفکّر را به سه گونه و در سه مورد تقسیم می‌کند: تفکّر در کرد و تدبّر در گفت و تذکّر در بخش.

* * * *

۳۰ـ ذکر

مراد از تذکّر در این میدان به اذکار رسیدن است و فرق میان تفکر و تذکّر آنست که تفکّر جستن است و تذکّر یافتن. تذکّر به گوش و چشم و زبان تعلّق می‌گیرد بدینگونه که به گوش ترس ندای وعید شنیده شود و به چشم رجا به منادی ندای او نگریسته شود و به زبان نیازمندی منّت او اجابت گردد. موارد شمول تذکر ترس فرع و سنن و وجد وقت است و رجا به این سه تعلّق می‌گیرد: توبهٔ کوشیده، وجد سرانجام نادیده و تأسف بر وقت شوریده، و تذکّر رجا به توبهٔ کوشیده و شفاعت نیوشیده و رحمت یافته و تذکّر نیاز به: مناجات پوشیده و آشنایی ازلی شادی نماینده و دلی گشاده به مولی نگرنده تعلّق می‌پذیرد.

* * * *

۳۱ـ فقر

در میدان فقر از سه گونه آن سخن می‌رود، فقر اضطرار فقر اختیار وفقر تحقیق که فقر اضطرار شامل کفارت، عقوبت و قطیعت می‌شود و هرکدام نشانه‌ای دارد چنانکه نشانه فقر انتظار صبر است و نشان عقوبت ضیق و ضجرت و نشان قطیعت شکوی و سخط است و فقر اختیار شامل درجه، قربت و کرامت می‌شود که درجه با قناعت و قربت با رضا و کرامت با ایثار مرتبط است. و فقر تحقیق نیز سه نشانه دارد و باریک‌ترین نوع فقر همین است زیرا حظّ را در آن راه نیست و عصمت بدست رهی نیست و نعمت بیرون از شمار است و شکر به سزای نعمت فراتر از طاقت است.

* * * *

۳۱- تواضع

تواضع نیز گوشه‌ها و انواع دقیق دارد و معنی تواضع فرو ایستادن است حق را و سه گونه است: تواضع حق، تواضع دین و تواضع اولیای حق که هر کدام بر سه رکن استوار است ارکان تواضع دین: برابر نانهادن رای خود با حکم دین، استاد نجستن بر رسول(ص) و ردّ نکردن حق بـه دشمنی و ارکان تواضع اولیاء، قدرشناسی و اکرام آنان و پرهیز از ظنّ بد در حق ایشان است و ارکان تواضع حق پذیرفتن فرمان و پژمردگی زیر حکم و حاضر بودن در یاد کرد اوست.

* * * *

۳۳- خوف

ترس که حصار ایمان است و تریاق تقوی و سلاح مؤمن است بر سه گونهٔ خاطر و مقیم وغالب تقسیم می‌شود ومراد ازخاطر،ترس گذرنده است که در مقابل ترس مقیم قرار دارد به همین سبب در دل می‌آید و می‌گذرد و این کمترین خوف است و وجود آن لازمه ایمان است یعنی اندازه ایمان هرکس، چند ترس و خوف اوست وترس مقیم بازدارنده از معصیت و دور کننده از حرام و کوتاه کننده امل است. ترس غالب ترس از مکر است که تحقّق بخشنده وگشاینده اخلاص و رستگاری دهنده از غفلت است.

۳۴- وجل.

معنی وجل نیز ترس است ولی ترس زنده‌دلان و شامل ترس بر طاعت وترس بر وقت وترس بر امل می‌شود. بر طاعت از بیم فساد و تاوان تقصیر و ستد خصمان باید ترسید و بر وقت از تغیّر عزم و اضطراب اخلاص و تفرّق دل و بر امل از ناب‌ایست است. مقدار این ترس بر اندازه مکاشفت و دیدار دل است. وجل به عابدان اختصاص دارد.

۳۵- رهبت.

رهبت ترس زاهدان است از وجل برتر است زیرا صفات آن بریدگی از عیش و خلق و جهان است و نشانه‌های آن هر نفس را غرامت دیدن و همه سخن را شکایت و هر کرد را جنایت دیدن است و چنین کسی یعنی زاهد ناچار همواره زارنده و سوزنده است میان سه حال: آزمودن بیماران و اخلاص غرقه‌شدگان و لابهٔ مبتهلان.

* * * *

۳۶ـ اشفاق.

اشفاق نیز ترس است، اما ترس دایم، این ترس حجابها را از راه دعا برمی‌گیرد و بندها را از پیش فراست و دیوارها را از پیش امید، و تا بشارت لا تخافوا ولا تحزنوا نشنود، نیارامد. خداوند اشفاق را خلعت کرامت ارزانی است، امّا از بیم زوال او را می‌سوزانند و نور می افزایند و فزع تغیّر در وی می افکنند و در قربت برمی‌کشند، امّا عتاب در گوش دل وی می افکنند و این بیم عارفان است.

****

۳۷ـ خشوع.

خشوع ترس صدیقان است که خاطر را از حرمت پر می‌کند و اخلاق و اطراف را مهذّب، خشوع بیمی است با هشیاری و استکانت و شامل سه باب است: ایثار و تحمّل در معاملت و استکانت و حضور در خدمت و تعظیم و شرم در سرّ. نشان ایثار در معاملت: ایمنی بدان و شادی نیکان و آزادی خلقان از وی است، و نشانه‌های حضور در خدمت، حلاوتیست که بدان از درگاه نشکیبد و مطالعتی که به خلق نپردازد و معاینه تقصیر، که خود را حق نبیند. و نشان تعظیم سر: نزدیک دیدن حق و دور دیدن خود از وی و بزرگ داشتن آزمایش حق تعالی.

۳۸ـ تذلّل.

تذلّل را زیستن به سزای نیاز و راه بردن به خواری می‌داند و این خواری عزّتیست که تخم سعادت دو جهان را در خود پنهان دارد و سه قسم است: تذلّل اجابت و تصدیق قبول، تذلّل قصد فاطلب حقیقت بزاد و تذلّل آگاهی از اطلاع حقّ در سرّ. نشان تذلّل امر سه است: رغبت بر علم و حرص بر ورد و نظر باریک و نشانه تذلّل قصد به حقیقت: کم‌سخنی، درویش‌دوستی و فکرت دایم است و نشان تذلّل آگاهی از اطلاع حق، خوابی چون خواب غرقه شدگان و خوردی چون خورد بیماران و عیشی چون عیش زندانیان است و این طریق مستقیمان است.

اخبات.

معنی اخبات نرمخویی، تُنک‌دلی و ترسکاری است و این صفت کسی است که حقیقت اخلاص چشیده و عُذر خلایق بدیده و از خویش رسته است. نشان چشیدن حقیقت

اخلاص، برآسودن از تیمار رزق و کوشیدن وساختن کارآن‌جهان‌است وآویختن در مداومت خدمت و استغراق اوقات و تصفیه انفاس و آزاد داشتن جهان و جهانیان از اذای خود است و این سیرت ابدالان است.

۴۰ـ لیاذ.

لیاذ با حق زیستن و به وی پیوستن است و آنگاه تحقّق می‌یابد که هیبت با محبت بیامیزد و این مقام متّصلان است و سه نشانه آن کمی و گمی اسبابست در توکّل به خداوند و استهلاک علائق دریقین وی و فنای احتیال در ثقت وی. گمی اسباب سه چیز به بار می‌آورد: بی نیازی از جهان و جهانیان، وحشت از خلق و آرزوی مرگ و استهلاک علائق دریقین، رستن از تدبیر خود و بی نیازی از تمییز خود و فراغت از مؤنت و فنای احتیال، وقت مقرّبان، نفس عارفان و علم ربّانیان را به بار می‌آورد.

* * * *

۴۱ـ هیبت.

مقام اصفیا و درجه اوتاد است، هیبت بیمی است که از ایمان زاده می‌شود و دیگر بیم ها از خبر، مانند برق در دل می‌تابد که اگر نسیم انس در میانه درنیاید جان مرد طاقت آن ندارد. هیبت بیشتر در وقت وجد پیش آید چنانکه کلیم را در طورافتاد. هیبت از تهدید پدید نمی‌آید بلکه از اطّلاع پدید می‌آید و از آن سه چیز می‌گشاید: خوش گشتن وقت، گم شدن مرد از خود و فنای هوا و حظّ. و سه گونه دارد: هیبتی که از بصیرت می‌زاید و هیبتی که از تفکر دست می‌دهد و هیبتی که نتیجه سماع است. نتیجه بصیرت، حکمت است و حاصل هیبت تفکّر فراست و امّا هیبت سماع یا می‌کشد و یا حسّ و خرد را زایل می‌کند.

* * * *

۴۲ـ فرار.

فرار گریختن به جانب مولی است و دَرتفرّق بر خود بستن و از دو جهان رهایی جستن. نشان گریختن با مولی: امید از کردار خود بریدن و بر اخلاص تهمت نهادن و از تقصیر طاعت توبه کردن است و سه نشان درتفرق بر خود بستن: همّت یگانه کردن است و از تدبیر خود بیرون شدن و حکم را به استسلام گردن نهادن و نشانه های از دو جهان رهایی جستن: از بیم ها بر بیم قطیعت ایستادن و از مراقبت بر مواظبت وقت بسنده کردن و از امیدها بر امید دیدار آرامیدن است.

* * * *

۴۳ـ رجا.

یکی از دو پر یقین رجا است و پر دیگر خوف، رجا مرکب خدمت، زاد اجتهاد و عدّت عبادت است. خواجه درین میدان ایمان را به ترازویی تشبیه می‌کند که یک کفّه‌اش ترس و کفّه دیگرش امید است و زبانه این ترازو دوستی است. رجا سه قسم است: یکی رجا ظالمان که نشانه‌هایش در گذاشتن مجرم، پوشیدن عیب و باز پذیرفتن خصمان است، دیگر رجای مقتصدان که نشان‌های آن در گذاشتن تقصیر و پذیرفتن طاعت و افزودن معونت است. رجای سابقان است که نشانهٔ آن تمام کردن نعمت ازلی و زیادت زندگانی دل و حفظ مایهٔ وقت است.

۴۴ـ طلب.

طلب که جستن و کوشیدن معنی می‌شود سه گونه دارد: طلب آزادی، طلب ثواب و طلب حق تعالی. طلب آزادی از درد قطیعت است و از خجلت عتاب و از ذلّ حجاب و این طلب مفتقران است؛ امّا طلب ثواب، طلب بهشت و شفاعت و عفو و خشنودی است و این طلب مجتهدان است. طلب حق تعالی کاری عظیم است و آن جز ترک دنیا و آخرت نیست. عزّت طالبان حق از آنست که همه چیز را جز حق پیش می‌جویند و پس می‌یابند؛ امّا اینان حق را اول می‌یابند و پس می‌جویند.

۴۵ـ رغبت.

رغبت خریداری است. رغبت و رهبت دو قدم ایمان است که بدانها روند و دوستی سر آن است. راغبان سه گونه‌اند: راغب این جهان که در ابتلا غرق است، راغب آخرت که در اجتهاد غرق است و راغب حق که در افتقار غرق است. مایه‌های رغبت دنیا این سه چیز است: درازی امل، اندکی علم و مردگی دل و نشانه‌های رغبت آخرت عکس رغبت دنیاست: کوتاهی امل، نور علم و زندگانی دل و رغبت حق نیز سه است: نیوشیدن ازل، فروشکستن کام دل و حرمت داشتن سرّ.

* * * *

۴۶ـ مواصلت.

مواصلت سه است: مواصلت عذر و پذیرفتکاری، مواصلت جهد و مواصلت دوستداری.

نشان مواصلت عذر ظاهر گشتن برکات است در فعل و آرامش در خوی و خوشی در دل. نشان مواصلت جهد و توفیق پدید آمدن برکات است بر اسرار و قبول دلها و اجابت دعاها. و نشانه مواصلت دوستداری و بسنده کاری ظهور برکات است بر انفاس و بزرگی همّت و گشاد همّت.

****

۴۷ـ مداومت.

مداومت، مقام کردن است در مقصود و سه قسم است: مداومت تن بر ورد، مداومت زبان به ذکر و مداومت سرّ بر ضبط. مداومان بر ورد سه کس‌اند: عابدی است بر امید، و بیداری با وی همراه، زاهد است بر بیم، و نیازمندی با وی همراه، عارف است بر مهر، و خجالت با وی همراه.

مداومت کنندگان بر ذکر نیز سه‌اند: عذرگوی که ملامت با وی همراه است و حاجت‌خواه که اضطرار با وی همراه است و مناجات‌گر که لذّت با وی همراه است.

مداومان بر ضبط سرّ نیز سه‌اند: متفکّر است، اعتماد با وی همراه، متذکّر است، اخلاص با وی همراه و ناظر است، افتقار با وی همراه.

****

۴۸ـ خطرت.

خطرت، دل را چنانست که نَفَس تن را و لحظت چشم را. و سه گونه است: خطرت غفلت و خطرت یقظت و خطرت صفوت. خطرت غفلت سه محنت بارمی‌آورد: زیان وقت، پوشش دل و طمع شیطان. و خطرت یقظت سه برکت بارمی‌آورد: نقصان هوا، درد دشمن و بخت وقت و خطرت صفوت سه تحفه همراه دارد: مشغول شدن از عالم، پیوستن با حقیقت و نگرستن با حق و هرچه بیرون ازین خطرت‌اند همه درخطراند.

****

۴۹ـ همّت.

همّت خواست است از دل به‌قیمت دل وهمّت های عالم این سه همّت است: همّت دنیا و آن قطیعت است زیرا که علم و جهد و غایت همت شخص به آن محدود می‌شود. دوم همت عقبی است که برق نجات است و سوم همّت به حق که بشارت فوز است و مرد با روی نیاز به کلّ آوردن از همه درها بی‌نیاز می‌شود و با یک بند از همه بندها آزاد.

****

۵۰- رعایت.

رعایت بر استادگی کردن و گوشیدن است، اهل حق سه چیز را پاس می‌دارند، همّت، وقت و سرّ را. رعایت همّت بدل نکردن یقین است با ظنّ، و الهام با وسواس و فراست با تمییز. رعایت وقت آنست که از علائق تنگ دارند و خویشتن را از اسباب دریغ دارند و در هر نفسی بندگی حق نمایند. رعایت سرّ آنست که خود را به دست امان نسپارد و در زرق به میانجی تکنند و طرفة العینی از حق به خود نیایند.

* * * *

۵۱- سکینه.

سکینه آرامشی است که حق برای آزادی دوستان خویش بر دل آنان فرو می‌فرستد. سکینه دل در توحید، خدمت و یقین است. سکینهٔ توحید در دل سه چیز بار می‌آورد: کشتن ترس از روز ناآزموده، شناخت خداوند نادریافته و دوستی حق نادیده سکینه خدمت سه چیز در دل پدید می‌آورد: کار به سنّت کردن تا به اندک توانگر شود، اعتماد بر اصل کردن تا از وسواس آزاد گردد و فراموش کردن خلق تا از ریا آزادی یابد. سکینه یقین این سه چیز را در دل پدید می‌آورد: راضی بودن به قسم قسّام تا از احتیال بیاساید، ضرّ و نفع از یکجا دیدن تا از حذر فارغ شود، پسندیدن حق به وکیلی تا از علائق رهایی یابد.

* * * *

۵۲- طمأنینت.

طمأنینه آرامش و آسایش است و به نقد و امید و مهر تعلّق می‌گیرد. طمانینت بر نقد سه است: از غافلان به ملک، از عاقلان به تجربه و از مخلصان به ضمان. طمأنینه بر امید از آن سه کس است: مکتسب، به دل آرامیده، منتظر، به دل آرامیده، منقطع به دل آرامیده. طمأنینه بر مهر سه نشان دارد: مشغول بودن به کار حق از کار خود و به یاد وی از یاد خود و به مهر وی از مهر خود.

* * * *

۵۳- مراقبت.

مراقبت بگوشیدن است و بر سه امر تعلّق می‌گیرد: بر خدمت و وقت و سرّ. مراقبت خدمت به سه چیز توان یافت: بزرگ داشتن فرمان، شناختن منّت و دانستن ریا. مراقبت وقت به سه چیز است: به فنای شهوات، صفای خلوات و غلبه مهر و مراقبت به سرّ به سه چیز

توان یافت: به گم شدن گیتی و رها گشتن از خود و برگشتن از انس.

* * * *

۵۴ـ احسان.

اولیتر مردم به یافت این میدان، سه مرداند: یکی غرقه در دریای توحید و از زندگی نومید، دوم واله در هیبت و سوم غرقه در وجد. این میدان برخلاف روش معمولی در ساختمان کلی رساله به تقسیمات فرعی نمی‌انجامد بلکه با وصف غرقه در وجد و حالات او خاتمه می‌یابد. همچنین در این میدان از حدیث نبوی به جای آیت برای استناد استفاده شده است.

* * * *

۵۵ـ ادب.

معنی ادب به حدّ زیستن و قدم به اندازه نهادن است، ادب در سه چیز است: خدمت، معرفت، و معاملت. ادب خدمت آنست که اجتهاد در خدمت با تکلّف نیامیزد و احتیاط را کاربند باشد و وسواس درمیان نباشد، سماحت و تهاون نه. ادب در معرفت نیز سه است: بیم و نومیدی نه، امید و ایمنی نه، گستاخی و شوخی نه. ادب معاملت نیز سه چیز است: رفق و مداهنت نه، صلابت و مناقشت نه و یاد نعمت او و لاف نه.

* * * *

۵۶ـ تمکّن.

تمکن ملک شدن کار است چنانکه از کوشش باز رهد یعنی ملکه او شود و به خوی وتن ودل اختصاص دارد. تمکّن از تن درین سه جا: بیماری، درویشی، و غریبی، و از خوی درین سه جا: درخشم، در بیم، در حاجت وازدل درسه جا: در ظنّ، درتمییز و در همّت.

* * * *

۵۷ـ میدان حرمت.

حرمت آزرم داشتن است و سه قسم آن این هاست: احترام خدمت را، وذکر وسرّرا. نشان حرمت خدمت، شکوه داشتن عین آن در دین، و شادی از مولی به هدایت و نفس را بر تقصیر متهم کردن و معیوب دیدن است و نشان احترام ذکر: نیاموختن هزل با ذکر حق و یاد نکردن مولی به گفت درغیبت دل و خواندن ذکر او و او را بودن است. و نشان احترام سرّ: نبریدن مهر است در ترس و ندیدن خود در امیدواری و نگاه داشت تعظیم در گستاخی

است.

****

۵۸- غیرت.

غیرت رشک است بر چیزی که غیر آن به جای آن نیست و آن بر سه چیز است عمر و دل و وقت. عمر دکان است و خرد پیرایه و دین مایه و مؤمن بازرگان، هر چه از عمر گذشت تاوان بی درمان است. هر نَفَس که شخص در آن است یا تحفه است یا داغ و آنچه از عمر مانده است یا زهر است یا تریاق. دل خزانه مرد است و شیطان دشمن و مراقبت قفل آن و مؤمن محتاج. هر چه از نفس می‌کاهد در دل می‌افزاید و هر چه در دنیا می افزاید از قیمت می‌کاهد. وقت مرد، ساعت غیبت اوست از خود، وقت بر خداوند وقت گرامی تر از دو جهان است.

****

۵۹- ثقت.

معنی ثقت پشتی داشتن و استواری امید است و از سه چیز حاصل می‌شود: صدق تصدیق، حسن ظنّ و صفای نظر. صدق تصدیق سه چیز بارمی‌آورد: خوف سوزنده، و رجای انگیزنده و امن نوازنده. حسن ظنّ نیز سه چیز می‌زاید: خرسندی با اندک، شکیبایی زیر بار و همداستانی با مرگ. از صفای نظر نیز سه چیز می‌زاید: فتوح لفظی، اشارت غیبی و حکمت لدنّی.

****

۶۰- ایثار.

برگزیدن اولیتر بر آنچه کمینه‌تر است و مصداق آن درین سه چیز است: در ایثار دنیا بر خلق که ثنا از شغل به و دعا از گنج به و بهشت از بها برتر، دیگر ایثار عمر بر دل که دل از زندگانی بهتر و فراغت از جوانی بهتر و آشنایی از جان عزیزتر، و سوم ایثار علائق بر دین است که دین در فراغت بیاساید و در خلوت ببالد و در فکرت بیفزاید.

****

۶۱- تفویض.

تفویض کار با خداوندکار بازگذاشتن است و در سه چیز است، در دین و در قسم و در حساب خلق. تفویض در دین آنست که تکلّف خویش در آنچه وی ساخته است نیامیزی و هر چه وی به آن رخصت داده است در آن نیاویزی و چنانکه‌آن‌می‌گرددباآن

بسازی. تفویض در قسم آنست که به محنت احتیال عقل خود را عذاب نکنی و به بهانهٔ دعا با حکم معارضه نکنی و به استقصاء طلب یقین خود را متهم نکنی. تفویض در حساب خلق سه چیز است: اگر ایشان را به بدی بینی، آنرا شقاوت نشمری و بترسی و اگر به نیکی بینی، سعادت شمری و امیدداری، و خلق را به ظاهر محتمل ایشان بداری و به صدق ایشان را مطالبت نکنی.

****

۶۲ـ فتوح.

فتوح نام چیزی است که ناجسته و ناخواسته از غیب می‌آید و سه قسم است: یک قسم با ارادت عیش در رزق و شرط آن سه چیز است: نامطلوب، نامکتوب و نامنتظر. دیگر در علم لدنّی است و سه صفت دارد: ناآموخته با شریعت موافق، ناشنیده به دل آشنا و ناآزموده در حکمت پسندیده. سوم نشان‌های غیبی از اشارت خوابهای نیکو و دعاهای نیکان و قبول دلها.

****

۶۳ـ جمع.

جمع رستن از پراکندگی دل و نیّت ووقت است. ناپراکندگی دل سه نشان دارد: نبایستن افزونی، وحشت از خلق و ملالت از زندگی. نشان‌ناپراکندگی نیّت سه چیز است: شیرینی خدمت، آرزومندی به علم و موافق افتادن قصد. ناپراکندگی وقت نیز سه نشان دارد: حلاوت مناجات، تولّد حکمت و صحّت فراست.

****

۶۴ـ انقطاع.

بریدن از غیر حق و بودن با حق انقطاع است و منقطعان سه مرداند: یکی به عذر، دیگر به جهد و سدیگر به توکّل. نشان‌های منقطع به عذر، نفس مرده و دل زنده و زبان گشاده است و نشانه‌های منقطع به جهد، تنی در سعی و زبانی در شکر و عمری در جهد است. و نشانه‌های منقطع سوم، رعایت با خلق، بیگانگی از خود و آسودگی از تعلق است.

****

۶۵ـ صدق.

صدق راستی است و سه درجه دارد، صدق ظاهر، صدق باطن و صدق غیب. صدق ظاهر در سه چیز است: صلابت در دین، مراعات سنّت در خدمت و حسبت در

معاملت، و صدق باطن به سه چیز است. آنچه گویی کنی، آنچه نمایی داری و از آنجا که آوازدهی باشی، صدق غیب سه چیز است: آنچه خواهی یابی، آنچه پیوسی بینی و با آنچه می‌شمری نزدیک باشی.

****

۶۶ـ صفا.

اهل صفا سه گروه‌اند: فرشتگان، انبیا و مؤمنان اهل صفا. این میدان نیز غیر از تقسیم نخست که با طرح کلّی ساختمان رساله مطابقت دارد به صورت متفاوت وصف شده است یعنی هریک از سه گروه به جای تقسیم، توصیف شده‌اند.

****

۶۷ـ حیا.

حیا شرم است و شرم حصار دین و عملی از عملهای کرم و سه گونه است: شرم از خلق، از فرشتگان و از حق. شرم از خلق از آن عاقلان است و شرم از فرشتگان آن جوانمردان و شرم از حق خاص عارفان. شرم دارنده از خلق کسی است که از آبروی خود می‌ترسد و قبول خلق را چشم دارد و خدا را نمی‌شناسد. شرم از فرشتگان خاص کسانی است که بر غیب اعتماد دارند و از گناه باک و از حساب اندیشه. شرم از حق خاص کسی است که دلش بیناست و سرّش آشنا و ضمیرش از ریبت جدا.

****

۶۸ـ غربت

غربا سه گروه‌اند: بیرون افتادگان از خان و مان، مؤمنان در میان منافقان و عارفان در میان غافلان. صفت گروه اول: زندگان مهمان و مردگان شهید و شفیعان فرداست. صفت گروه دوم: زندهٔ مجاهد، مرده شهید و شفیع فردا. صفت گروه سوم: به تن در زمین، به دل در آسمان و بیگانه با جهان و جهانیان.

****

۶۹ـ توحید.

توحید یکتا گفتن، یکتا دیدن و یکتا دانستن است. در این میدان با آنکه طرح کلی رساله محفوظ است، مطالب با شرح و بسط بسیار بیان شده است. گفتار توحید سه وصف دارد در ظاهر و باطن: اول گواهی دادن به یگانگی در ذات و پاکی صفات و .... دیگر گواهی دادن الله را به یگانگی در صفت‌هایی که در آن بی شبهه است... سه دیگر

گواهی دادن الله را به یگانگی به نام‌های حقیقی ازلی؛ امّا یکتا دیدن در اقرار و اقسام وآلا است.

****

۷۰ـ تفرید.

حقیقت تفرید یکتا کردن همّت است و اقسام آن سه است: در ذکر، سماع و در نظر. در ذکر آنست که در یاد وی‌جز از وی بیم نداشته باشی و چیزی جز وی طلب نکنی و در چیزی جز وی نکوشی. در سماع آنست که ندای وی از گوش سر بریده نیاید: ندای باز خواندن به خود در هر نَفَس، ندای فرمان به خدمت در هر طرف و ندای ملاطفت در هر چیزی. و در نظر آنست که نگریستن دل از وی بریده نگردد و در سه چیز است: گردش حال او را تغییر ندهد، سرّش دچار تفرقه نگردد و آنکه مرد از خود بی خبر ماند.

****

۷۱ـ علم.

علم سه گونه است: استدلالی، تعلیمی، و من لدنّی. استدلالی ثمرات عقول و تجارب اند و این علم موجب تمییز می‌شود که آدمیان بدان مکرم‌اند و میان آنها در این علم تفاوت درجه است. علم تعلیمی آنست که مردم از خدا بر زبان پیامبر(ص) از قران شنیده‌اند و از استادان آموخته به تلقین. دانای این علم در دو گیتی عزیز است. علم لدنّی بر سه نوع است: حکمت، حقیقت و غیبت. حکمت به حکما تعلّق دارد که از نشانه‌های حق در صنایع یافته‌اند. علم حقیقت نتیجهٔ معاملت با حق است و سوم آنست که خضر بدان مخصوص است.

****

۷۲ـ بصیرت.

ابصار دیده ورکردن است و بر سه گونه است: بصر عقل، بصر حکمت و بصر فراست. در بصر عقل سه فایده است: شناخت سود و زیان، مواظبت مآل امور و این بصیرت موجب رستن از ملامت می‌شود. فایده دوم دیدن مراتب خلق و طاقت و توان هر کس در خوی و قوت هریک در خود و بهرهٔ آنان در عزم. فایده سوم دیدن اولیتر هر چیز در هر کار و هر هنگام با هر کس است و این لباس کرامت است

علامات بصر حکمت: دیدن شفقت در هر امر است تا خصومت برخیزد، و خیر در هر قسمت تا شتاب برخیزد و شکایت نماند و دیدن اشارت حق در هر صنعت تا آشنایی و

شادی زاید و این طریق خصوصیّت است.

بصر فراست نیز سه وجه است: تفرّس به تجربت، و این همّت ممیزان است و فراست استدلال، و این همّت عاقلان است، و فراست نظر و این نشانهٔ آن نور است که در دل مؤمنان است.

فراست تجربتی مبتنی بر دیده است یا شنیده یا به خرد دریافته و فراست استدلالی قیاس شرعی است در دین و قیاس عقلی در غیر دین و قیاس طبعی که عامه است. فراست نظری برقی است که در دل تابد یا هاجسی که در ضمیر آید و آخر آن حقیقت است یا وقوف قطعی بر حکم غیبی و آن مخصوص خضر است.

* * * *

۷۳ـ حیات.

حیات زندگانی دل است و در سه چیز است و دلی که ازین سه خالی باشدمردار است: زندگانی بیم با علم، زندگانی امید با علم و زندگانی دوستی با علم. زندگانی بیم با علم موجب پاکی دامان و بیداری چشم و راه راست است و زندگانی امید موجب تیزی مرکب مرد و تمامی زاد و نزدیکی راه می‌شود، زندگانی دوستی، بزرگی قدر و آزادی سرّ و شادی دل بارمی‌آورد، بدینگونه بیم بی علم بیم خارجیان است و امید بی علم امید مرجیان و دوستی بی‌علم دوستی اباحتیانست.

* * * *

۷٤ـ حکمت.

حکمت دیدن چیزهاست چنانکه آن چیزها هست. حکمت میان عقل و علم درجه‌ای شریف است و به اولیا و انبیا اختصاص دارد و سه درجه است: بدیدن، دیدن و گفتن، دیدن و گفتن و بدان زیستن.

درجه دیدن، شناخت کارست سزای آن کار، و نهادن آن چیز به جای آن و شناخت هر کس در قالب آن و این عین حکمت است.

درجه گفتن: بستن هر سخن است در نظیر آن، و بدیدن آخر هر سخن در اوّل آن و شناخت باطن سخن در ظاهر آن و این بیان حکمت است

درجه زیستن به حکمت: نگاه داشتن وزن معاملت است با خلق میان شفقت و مداهنت، و نگاه داشتن وزن معاملت است با خود میان بیم و امید و با حق میان هیبت و انس، و این ثمره حکمت است.

* * * *

۷۵ـ معرفت.

شناخت بر سه درجه است: شناخت هستی و یکتایی، شناخت توانایی و دانایی و مهربانی و شناخت نیکوکاری و دوستداری و نیکویی. معرفت اوّل بنای اسلام است و دوم بنای ایمان و سوم بنای اخلاص. طریق رسیدن به اول، دیدار تدبیرصانع‌است در گشاد و بند صنایع. راه رسیدن به معرفت دوم، دیدار حکمت صانع است در خود، راه رسیدن به معرفت سوم، دیدار لطف مولی است در شناخت کارها و در گذاشتن جرمها و این باب پسین میدان عارفان است و کیمیای محبّان و طریق خاصگان و دل‌آرایی و شادی‌افزایی و مهرگشایی.

* * * *

۷۶ـ کرامت.

کرامت‌های حق بیرون از شمار است و بر مراتب؛ امّا قوانین آن سه است: اول کرامت هدایت و اجتباء، دیگر کرامت کفایت و سدیگر کرامت تفریق.

نشان‌های کرامت هدایت سه است: استقامت احوال در اسلام و متابعت سنّت در اخلاق و خدمت و صدق و یقین در قسمت.

نشانه‌های کرامت کفایت: رزق روز به روز و بی حیلت و خصومت و عافیت بی حیلت و یار و خوی خوش بی مداهنت.

سه نشان کرامت تقرّب: سبکباری خدمت، وفاق استقبال و مفاوضه خیر و مستجابی دعا.

* * * *

۷۷ـ حقیقت.

اصول حقایق این سه است: یکی آنکه الله بدان عالم است و سه چیز است: علم خداوند به پا و سر هر کار و نهاد هر کار و این اختصاص به او دارد و تأویل پوشیدگی‌های وی برخلق. حقیقت دوم آنست که خضر را آموخت و از موسی پوشیده داشت و از آن سه چیز در تنزیل پیدا کرد:

شکستن کشتی، کشتن غلام، و راست کردن دیوار. حقیقت سوّم آنکه حکیمان بدان دانا و عارفان بدان بینا و متبصران از آن آگاه‌اند و آن هزار جزء است بر هزار درجه و به سه ترتیب: الهام، فراست، و ابصار

* * * *

۷۸ـ ولایت.

نشان اولیاء این سه چیز است: سلامت دل، سخاوت تن و نصیحت خلق. سلامت دل رستگی از سه چیز است: گله از حق و جنگ با خلق و پسند خود. سخاوت تن سه نشان دارد: از خواست خود دست کشیدن، از آنچه خلق خواهند به دل دوری گزیدن و به دنیا نظر بیشی نداشتن. نصیحت خلق را نیز سه نشان است: نیکوکاران را یاری دادن، بر بدکاران بخشودن، و همه را نیک خواستن؛ و این اخلاق اولیاست و اصل آن نیکودلی و جوانمردی و کم آزاری است.

* * * *

۷۹ـ تسلیم.

سپردن خود به حق تسلیم است و هر چه میان بنده و خداوند است از اعتقاد و خدمت و معاملت و حقیقت، بنای همه بر تسلیم است. تسلیم سه قسم است: تسلیم توحید، تسلیم اقسام و تسلیم تعظیم. توحید تسلیم سه چیز است: خدای را نادیده بشناختن و نادریافته پذیرفتن و بی معارضهٔ چیزی پذیرفتن. تسلیم اقسام نیز سه بنا دارد: بر وکیلی حق خفتن و حکم‌های او را به ظنّ نیکو پذیرفتن و کوشش در حظّ نفس را ترک گفتن. تسلیم تعظیم سه چیز است: سعی خود در هدایت حق گم کردن و جهد خود در معونت وی نادیدن و نسیان خود در فضل وی گم کردن.

* * * *

۸۰ـ استسلام.

حقیقت اسلام، استسلام است و بر سه درجه است: از شرک برستن، از خلاف رهایی یافتن و از خود نجات پیدا کردن. شرک سه درجه دارد: میانه که شکّ است و کهین که ریاست و شرک مهین که خود معروف است. خلاف نیز سه است: بدعت در دین، سخط بر حکم و شکستن حدّ. رستن از خود نیز در سه چیز است: رستن از پسند خود و احتیال خود و تحکّم خود.

* * * *

۸۱ـ اعتصام.

اعتصام دست در زدنست و سه است: یک دست در توحید زدن است که فقد اسْتَمْسَكَ بِالعُروَةِ الوُثقی آنست، دیگر دست به قرآن زدن است و بدان کار کردن واعتصموا بحبل الله آنست وسدیگر دست به حق در زدنست و من یَعْتَصِم بالله آن است.

اعتصام توحید سه است: درست بدیدن که: پادشاه یکی است، کار ازیک جا می‌رود وحکم ازیک درمی‌شود.

اعتصام به قرآن نیز سه چیز است: بدانستن که دین به قرآن است و آورنده قرآن و پذیرفتگان قرآن.

اعتصام به حق نیز سه است: دست اعتماد به ضمان وی زدن، دست نیاز به برّ وی زدن و دست مهر به لطف وی زدن.

* * * *

۸۲- انفراد

انفراد یگانه گشتن است و بر سه درجه است: انفراد قاصدان در تجرید قصد، انفراد متوکّلان در صحّت توکّل و انفراد واجدان در صولت هیبت یا در نسیم انس.

نشان انفراد قاصدان، قدم از خود ودوگیتی برگرفتن و خویش را در پیش خویش ندیدن و از حق بجز حق خرسند نبودن است.

نشان انفراد متوکّلان، از اسباب برنرسیدن، یعنی اسباب را درمیانه ندیدن، علائق نپذیرفتن و از تدبیر خود گریختن است.

نشان انفراد واجدان، نفسِ فانی و دل غایب و نفسِ غرق است.

* * * *

۸۳- سرّ

سرّ آن خلاصه مرد است که با حق دارد در نهان که هرگز از آن عبارت نتواند کرد و مرد آنرا از خود حکایت نتواند کرد وسه نوع است:

یکی از آدمیان نهان ویکی از فرشتگان ویکی از خود نهان. آنچه از آدمی نهان است «خلوت» است وآنچه از فرشتگان «مکاشفت حقیقت» وآنچه ازخود نهان «استغراق مواصلت» است.

شرایط خدمت خلوت سه است: شناختن علم خدمت، ضایع نکردن حقّ خلق و بازداشتن اذی خود از خلق، اگر چنین باشد خلوت است وگرنه خیانت.

علامت مکاشفت حقیقت: فراخی دل است پذیرفتن قدرت را، و باریک دیدن عذرهای خلق را و دیده بازکردن آلاء حق را.

استغراق در مواصلت حق، طرف راست چون برق که چشم دل رهی بر حق آید میان سه چیز: بیم از یک چیز و امید بر یک چیز و مهر بر یک چیز وآن حق است و هر چه

جز از حق، گم.

* * * *

۸۴- غنا.

توانگری است و سه گونه است: غنای مال، غنای خوی و غنای دل. غنای مال سه گونه است: آنچه از حلال است محنت است و آنچه از حرام است لعنت و آنچه از افزونی است عقوبت است. غنای خوی از غنای نفس است و غنای نفس سه چیز است: خرسندی و خشنودی و جوانمردی. غنای دل سه چیز است و آن غنای قلب است که در چیز است که همّت از دنیا مه، و مراد از بهشت مه و آدم از هفت آسمان و زمین مه.

* * * *

۸۵- بسط.

بسط گشادن مولی است دل، وقت و همّت رهی را و سه گونه است: دعا را، خدمت را، و طلب را.

نشان بسط دعا: مناجات با حرمت، تضرّع با هیبت و سؤال به استخارت است.

نشان بسط طلب: سماع اندک و فایده فراوان، خدمت اندک و حلاوت فراوان و فکرت اندک و دیدار فراوان.

* * * *

۸۶- انبساط.

انبساط نزدیکی بیوسیدن و دیدار خواستن است. جویندگان دیدار سه مرداند: مردی مقتدی به دعای مصطفی (ص) أَسأَلُکَ لذةَ النَظَرِ الی وَجْهِکَ، دعا می‌کند و وی را سه چیز، به جای پدیدار گردیده و خویشتن را سزاوار ندیده و به مصطفی پی برده.

مردی است در غفلت خواهنده و بر عادت جوینده و در اصل به دیدار گرونده.

مردی است منبسط، نفس سوخته، دل افروخته و جان به آرزو آویخته.

* * * *

۸۷- سماع.

سماع از خواب بیدار کردن و جنبانیدن است از آرام، و آب دادن است کشته را؛ تا خفته کیست و آرامیده چیست و کشته چیست؟ تا سماع چیست و سامع کیست؟

اهل سماع سه مرد است: یکی حظّ وی از سماع صوت و نغمه است و دیگری بهرهٔ وی از سماع معنی و حاصل آن است و سدیگر حظّ وی از سماع لطیفه‌ایست میان صوت و

معنی وآثارآن. اولی از سماع به سه چیز استقبال می‌کند به گوشِ سَر و آلت تمییز و حرکت طباع و اینگونه سماع یکی از دو لذت را بارمی‌آورد: آسایش از غم یا از شغل. دومی نیز به سه چیز استقبال می‌کند: به گوشِ دل و لطافت نظر و فایده جستن نیاز. سماع او را دو تحفه بارمی‌آورد: راحت از درد و نکته از حکمت. و مرد سوم به نَفَسِ مرده و دل تشنه و نَفَسِ سوخته استقبال می‌کند و سماع او را نسیم انس، یادگار ازلی و شادی جاودانی به بارمی‌آورد.

* * * *

۸۸ـ اطلاع.

مطلع شدن است بر نصیب خود از حق و مردان آن سه مرداند: اطلاع مستمع به قرآن به دل زنده که ویرا سه چیز بارمی‌آورد: بیمی از خطا بازدارنده و امید بر خدمت دارنده و سکینهٔ با حکم سازنده. اطلاع مستمع علم به دل فارغ برای وی سه چیز بارمی‌آورد: نزهت در گوش و هدایت در عقل و توانگری در دل. و اطلاع مستمع اشارت به دل بینا برای وی سه چیز بارمی‌آورد: مدد در معرفت و برق از هیبت و نسیم مؤانست.

* * * *

۸۹ـ وجد.

وجد آتش افروخته میان سنگ گزین و آهن نیاز است و بر سه وجه است: وجد نفس، وجد دل و وجد جان. آنچه نفس را افتد بر عقل زور آورد و صبر را هزیمت کند و نهان‌ها را آشکار، این واجد «مفتون» است؛ امّا وجد دل بر طاقت زور آورد تا حرکت کند و بانگ کند و جامه بدرد، این وجد «مغلوب» است؛ امّا وجد جان، حظّ واجد را از حق نقد کند و نفس وی را در حقیقت غرق کند و جان وی آهنگ بریدن کند، این واجد «منظور» است که حق به وی نگریسته است.

* * * *

۹۰ـ لحظ

لحظ وجدی است که از افتادن چشم واجد بر مراد وی در نهان پدید می‌آید و مردان آن سه مرداند: یکی هیبت‌زده‌ای است که مراد جست، مگر دید کشته شد یا نزدیک به کشتن، دوم محبّ است که دوست را دید و نشان خویش ببرید یا نزدیک، و سوم خداوند انس است که فراوقت نگریست، نور دید، غرق گشت یا نزدیک. نخستین در خدمت افتاد و زهد، دوم در حرمت افتاد و شرم و سوّم از خود جدا ماند و از همه حجابها

رست.

* * * *

۹۱- وقت.

تعریف وقت آنست که کسی غیر از حق در آن نگنجد و مردان وقت سه اند: وقت یکی سبک چون برق، وقت یکی پاینده و وقت یکی غالب. آنچه چون برق است غاسل است، شوینده، و آنچه پاینده است شاغل است مشغول دارنده و آنچه غالب است قاتل است، کشنده. برق از فکرت و پاینده از لذّت ذکر و غالب از سماع و نظر می‌زاید. آنچه چون برق است موجب فراموشی دنیا و روشنی آخرت می‌شود، و آنچه پاینده است، از آخرت مشغول می‌کند تا حق معاینه گردد و آنچه غالب است، رسوم انسانیت محوکند تابجزحق (ج) نماند.

* * * *

۹۲- نَفَس

نَفَسِ خداوند وقت آنست که از وی چیزی درونیامیزد. نَفَس‌های اهل حقیقت سه است: نالهٔ تائب، خروش واله و نعره واجد. نالهٔ تایب دیو را می‌راند و گناه را می‌گشاید. خروش واله، مهر دنیا را می‌شوید و اسباب را می‌سترد و خلق را از یاد می‌برد، و نعرهٔ واجد، در جان آویز و دل تشنه کند و حجاب بسوزد.

* * * *

۹۳- مکاشفه.

مکاشفه دیدار دل است با حق تعالی و سه گونه است: استغراق دل از ذکر، امتلاء سِرّ از نظر و استبصار و ضمیر از تحقیق. استغراق دل از ذکر سه چیز است: گفتار حقیقت و وحشت از خلق و الهام مناجات. امتلاء سِرّ از نظر سه چیز است: مستولی گشتن بر احوال و همواره گشتن صدق و دیده ور گشتن شادی مهین. نشان استبصار ضمیر به حقیقت سه چیز است: طمأنینت، سکینت، و وقار فرشتگان و ثبات ربّانیّان.

* * * *

۹۴- سرور.

جمله شادی ها سه اند: حرام، مکروه و واجب. حرام شاد بودن به معصیت است و مکروه به دنیا شاد بودن و واجب شادی به حق است. شادی حرام، دل بمیراند و پی نبرد و دوست دشمن کند، شادی مکروه، آبروی بکاهد و فتنه افزاید و عمر را تاوان کند. شادی

واجب، شادی مسلمانی، سنّت و دوستی است. شادی مسلمانی بند برگیرد و راه گشاید و بار دهد. شادی سنّت، از عتاب آزاد کند و از بهشت رها و به حقیقت شاد سازد، شادی دوستی، انس بی خلق و توانگری بی گنج و عزّت سپاه می‌بخشد.

° ° ° °

۹۵ـ انس.

انس آسایش و آرام است به نزدیک دوست و سه تن راست: مرید صادق را که امید شنود، عارف را که نشان یابد و محبّ را که فرا مُراد نگرد. مرید صادق را سه نشان است، حلاوت خدمت، بر همه جانواران شفقت و اخلاص دعوت. عارف را، مؤانست مناجات، حلاوت فکرت و سیری از زندگانی پدید آورد و محبّ را سه نشان پدید آورد: آزادی، شادی و بی‌قراری.

° ° ° °

۹۶ـ دهشت.

دهشت از خود رها شدن و جدا گشتن است در غلبه انس و آن حال است که تن صبر برنتابد وجان و دل با عقل نپردازد و نظر تمییز را نیابد. تن آنگاه صبر نتواند که از فراغت دل درماند و هیبت میان تن و دل جدا کند و سلطان وقت ضعیف گردد. دل آنگاه با عقل نپردازد که روح ویرا خواند و رَوح وجد به وی رسد و تشنگی زور کند، و نظر آنگاه تمییز را نیابد که در نور مشاهده غرق گردد و ندای لطف به‌وی رسد و حجاب تنسیم از پیش وی برخیزد.

° ° ° °

۹۷ـ مشاهدت.

مشاهده برخاستن عوائق از میان رهي و حق است و طریق آن سه است: رسیدن از درجه علم به درجه حکمت و دیگر رسیدن از درجه صبر به درجه صفاوت سدیگر از درجه معرفت به درجه حقیقت. از علم به حکمت به سه چیز توان رسید: به استعمال علم و تعظیم امر و اتباع سنّت و این مقام «حکیمان» است، و از درجه صبر به صفوت، به ترک مناقشت و ترک تدبیر و لزوم حرمت رضا، واین مقام «راضیان» است، از درجه معرفت به حقیقت به حرمت در خلوت، خجلت از خدمت و ایثار به رفاقت، توان رسید.

° ° ° °

۹۸ـ معاینه.

معاینه تمام دیدن است و سه چیز است: به چشم اجابت به محبت نگریستن و به چشم حضور فراحاضر نگریستن و به چشم انفراد به فرد نگریستن. شرح اول سه چیز است: ندای عذر را اجابت کرد و ندای لطف را اجابت خواست...

شرح حرف میانین: به هدایت یگانه است و شهادت یگانه دادو...

شرح حرف پسین: به دوری از خود نزدیکی وی را نزدیک بودن و...

* * * *

۹۹ـ فنا.

فنانیست گشتن سه چیز است در سه چیز: جستن دریافته، شناختن درشناخته و دیدن در دیده.

* * * *

۱۰۰ـ بقا.

خدای و بس، علائق منقطع و اسباب مضمحل و رسوم باطل و حدود متلاشی.... و حق به یکتایی‌خود به خودی خود باقی.

* * * *

۱۰۱ـ محبّت.

دوستی سه مقام است: اول راستی، میانه مستی و آخر نیستی.

چنانکه پیش ازین اشارت رفت هر صد میدان در میدان محبت غرق است که هزار منزل و صد مقام و ده میدان دارد. وادی دوستی صدهزار فرسنگ زیادت است.

* * * *

۳ـ محبت‌نامه

این رساله که ازیک دیباچه و بیست و هشت باب تشکیل شده است، همچنانکه از اشارت صریح خواجه عبدالله انصاری درباره سبب تصنیف و شیوهٔ نگارشی که درآن‌پیش گرفته، برمی‌آید رسالهٔ ایست با نثر آراسته که در آن کمال معنی با جمال لفظ، آگاهانه با یکدیگر درآمیخته است. به همین دلایل از نظر ادبی درتحوّل نثر فارسی مورد نقد و بررسی قرار تواند گرفت. ارکان اصلی زینتی درین رساله نیز سجع و قرینه است، علاوه بر آن از انواع قالب‌های شعر فارسی بویژه رباعی درمتن و پایان بابها در ارتباط و تناسب با معانی نثر استفاده شده است. و فقط یک بیت عربی درباب طلب به کاررفته‌است.

کاربرد آیات و احادیث در این رساله بر خلاف رسائل دیگر محدود است.

محبت‌نامه از نظر ساختمان کلی به صد میدان مشابهت دارد، اما از نظر بیان شیوه ایجاز که در صد میدان برگزیده شده است درین رساله به سبب گستردگی میدان سخن، تفصیلی و توصیفی است؛ امّا حدود مساوات در آن مراعات شده است و به اطناب نکشیده است. با این ملاحظات قطعات زیبای بسیاری در این رساله می‌توان یافت که در نوع خود در نثر عرفانی این دوره بی‌مانند است.

وحدت کلّی رساله به سبب پیوند و ارتباط محتوایی میان بابهای بیست و هشت گانه تأمین شده است یعنی طرح کلّی رساله مرحله به مرحله از باب محبت به پیش می‌رود تا به سر منزل توحید می‌رسد. در واقع باب های شوق، طلب، بکا، ذکر، عقاب، مسامرت، مرید و مراد، جنون، تجرید، قرب، انس، انبساط، محنت، عشق، وفا،غیرت، سکر، غلیان، وجد، طواطع، تجلّی، مشاهده، قول أناأنتَ و أنتَ أنا، جمع، تفرقه و طامات که میان دو سر این، وادی قرار گرفته است، شرح یک قصّه بیش نیست و آن داستان محبت است. ازین نظر نیز میان طرح کلّی این رساله و صد میدان مشابهت وجود دارد و یادآور قول پیر هرات است درمیدان صدویکم که گفت این صد میدان در یک وادی (وادی محبت) غرق است. به همین دلیل با قاطعیّت می‌توان گفت که نام این رساله برخلاف بعضی از رسائل دیگر از نام نخستین باب آن گرفته نشده، بلکه نامی است که بر کلیّت اثر و محتوای آن دلالت دارد. به تعبیر دیگر رساله محبت‌نامه همان میدان صدویکم است.

****

اگر صد میدان را کتاب منازل و مقامات بدانیم، محبت‌نامه کتاب توصیف آن احوالی است که طی مقامات و منازل پدید می‌آید. آنچه در این رساله بویژه در دیباچهٔ آن مورد بحث قرارگرفته است بیان نگرش خاص عرفان و تصوّف است درباره پیدایش نظام آفرینش که بر سبقت محبت حق بر خلق عالم و آدم بنا شده است که تا ابد بر آن مدار می‌گردد و چیزی غیر از آن بر جهان آفرینش حاکم نیست. نه تنها انسان به پشت گرمی این محبت قدم در راه دشوار گذار هستی در این منزل ویرانه می‌نهد، بلکه تمام کائنات از ذرّه تا خورشید حول این محور می‌چرخد و از آن، جان و حرکت و شور می‌گیرد. محبت حق که بر هستی کائنات سبقت دارد جان جهان است. بدینگونه در این جهان‌بینی همه مراتب کون جز در پرتو انوار محبت به سنجش درنمی‌آید و نمود نمی‌یابد، بنابراین تمامی جنبش ها و حرکات تغییر و تبدیلها از ورای افلاک تا مرکز خاک غیر از جستجوی عاشقانه محبوب ازلی

وسیر به جانب کمال، تفسیر دیگری ندارد.

صوفیه از جمله خواجه عبدالله انصاری در چنین برداشتی به تقدیم یُحِبُّهُم بر یُحِبُّونَه در آیهٔ شریفه کلام‌الله مجید[۵۱] و احادیث دیگری در باب محبت قدیم حق استناد می‌کنند و با ذوقی که ازین اشارات درمی‌یابند به تبیین راز آفرینش و غایت و هدف آن پرداخته و درین میدان داد معنی داده و الحق نیکو ازعهده کاربرآمده‌اند و جهانی لبریز ازمحبت و مهر و یکرنگی فرار روی جهانیان قرار داده‌اند! به قول پیر هرات یُحِبُّهم تمام است یُحِبُّونَه کدام است؟

خواجه عبدالله انصاری دیباچه محبت‌نامه را با سخن از روزگاری آغاز می‌کند که جمال یُحِبُّهم را خال یُحِبُّونَه در کار نبود و او این زمان را «سَبَقِ سَبَق» می‌خواند که در آن قبل و بَعْد و شقاوت و سعادت و جمع و فرق و ... وجود نداشت و گوهر محبّت از عوارض منزل و مقام و ظلام آفت مسافت و غمام حضور و غیبت مصون بود و دُرّ آن در صدف مکنون. امّا عنایت حق و اقتضای محبت آن بود که خورشید یحبّهم درخشیدن گیرد تا گل یحبُّونه بشکفد و اسرار جمله کائنات و حقایق و معانی در پرتو این انوار آشکار گردد. پیر هرات این زمان را آن‌وقت می‌داند که خداوند فرمود وَلَقَدْ عَهِدنا إلیٰ آدَمَ مِن قَبلُ[۲] که در آن نه هنگام اصحاب اشارت بود و نه ایّام ارباب عبارت، تا آنکه روح ارواح گشت و شخص اشخاص و عام از خاص پدید آمد. اهل حقایق و معانی که منشور ولایت داشتند در حمایت آن خورشید، در میدان عیان، دور از وصل و هجران، ساکن شدند؛ ولی آنانکه اهل صفات و صور بودند از آن روی که دیدهٔ خویش را سبب بصیرت می‌دیدند، به علّت دیده، از دیده (عهدالست) بریدند و هر کس به اندازه بصر خویش گرد سر خویش می‌گردند، بعضی در دریا غرق و بعضی در آتش حرق، بعضی مشتاق جام و بعضی موقوف کام می‌شوند. بنابراین هر کس از حال خویش حکایت می‌کند و از آنچه درآنست روایت می‌کند.

محبت عبارت برنمی‌تابد، ازین روی اهل صورت را که اصحاب عبارت‌اند در آن راه نیست. محبّت شرابیست که تنها با چشیدن و آشامیدن ذوق آن دریافته می‌شود و سمع را از آن نصیبی نیست. سخنان پیر درین باب همراه با ایجاز و اشارت و اجمال است و برای آنکه توضیحی درخور ارباب سمع بدست دهد ناچار محبّت را به سه نوع: علّتی، خلقی و حقیقی تقسیم می‌کند و ممیّزات هر کدام را برمی‌شمارد و بیان اسرار محبت را به باب‌های دیگر بازمی‌گذارد.

بنابراین «شوق» آتشی است که از کانون محبت برمی‌خیزد و مشتاق را به طلب وامی‌دارد تا به کوی مهر راهبر شود و کارش را به جایی می‌رساند که در شوق غایب می‌شود و از او اثری نمی‌ماند وآنچه می‌ماند شوق است. این بار شوق بی وی به خود طالب می‌گردد و عاشق فراغت می‌یابد. بدینگونه از باب شوق وارد میدان «طلب» می‌شود. بادیه طلب دشواری‌های الیم دارد و البته آنکه درین بادیه پای می‌نهدمردی عظیم است. کمترین دشواری و دردناکی آنست که نه رسیدن به مطلوب امکان پذیر است و نه دردست کسی ازین رشته سری است؛ بااین وجود مشتاق مردانه پای به راه درمی‌نهد و با آنکه می‌داند که او را به جستن نمی‌یابند از دشواری‌ها نمی‌هراسد واز طلب نمی‌آساید.

طلب او را به تفکّر و تذکّر پیوسته می‌کشاند و به درد و سوز و گریه وامی‌دارد. از فرط اشتیاق در آتش فراق می‌سوزد ومی‌گرید. دیده بشریتش براثر صفات خلقت گریان است و دیده حقیقتش در انتظار خبر محبت. «ذکر» معشوق پیوسته در زبان و جان او جاری است تا صفات بشریّت را در رو زایل کند و دریابد که ذکر معشوق با بقای عاشق سهو است و نشان ذاکر در ذکر علّت و شرط ذکر حقیقی آنست که جز مذکور نماند.

«عتاب» معشوق با او به سبب «بود» اوست و البته مراد از آن فنای بلای بود است پس در حقیقت عتاب معشوق خطاب است و دراز کردن قصهٔ دوستی تا عاشق نصیب خود از میان بردارد. عاشق دراین عتاب و خطاب گه می‌سوزد و گه می‌سازد وگاه می‌فروزد و گه می‌گدازد. اگر عاشق پست شود گوید مست باش و چون مست گردد گوید پست باش تا آنگه از خود نیست و به او هست شود. آتش خشم و مهر هر زمان عاشق را در جوش می‌آورد و مدهوش می‌کند تا لذّت خطاب را در صولت عتاب فراموش کند.

آنچه در این میان فریادرس عاشق است «سمر» گفتن با معشوق است زیرا مسامره که شرط وفاست وحشت را از میانه برمی‌دارد و نشانه لابه و نیاز است در پیشگاه سرکشی و ناز جمال محبوب، ورنه کشیدن بار مشاهده را بی مسامره برنمی‌تابد؛ زیرا دوست با صفات ذات خطاب می‌کند و با صفات فعل جواب می‌گوید. آنچه را که عاشق زهره نداشت که به رازباز گوید درمسامره به آواز می‌گوید. حال محبّ دربدایت چنان است که محبّ پیدا و راز پنهانست و درنهایت راز پیدا و محبّ پنهان است.

کار مرید جستجو، ریاضت و خدمت و رنج است، اما مراد به جای جستجو، گفتگو و به جای ریاضت عنایت و به جای خدمت وصلت و به جای رنج گنج دارد. تفاوت مرید و مراد در دو نقطهٔ مرید است چون این دو نقطه بردارد مرید جز مراد نیست.

تفاوت جنون و وجد آنست که در وجد سالک در آگاهی از دوست از خود بی خبر می‌گردد ودرجنون این آگاهی اوراازخود گمراه ومتحیّرمی‌گرداند واین آگاهی درآن گمراهی زیبا می‌شود. مجنون نه از پیش راه‌فراردارد ونه‌از پس گذار،نه‌باخود است که هوش دارد و نه با دوست که ویرا گوش دارد، از صورت برخاسته باشد و از صفت بکاسته. درد اندوه او را دیوانه می‌کند و آتش محبت پروانه.

امتحان مردانگی را جز در میدان تجرید نمی‌توان داد، زیرا درین میدان باید از خود و غیر پرداخت وخان و مان درباخت و به نیک و بد نپرداخت. تجرید دو گام است یکی از عالم برگرفتن و دیگر از آدم، یکی از وجود و دیگر از عدم وجز بدینگونه به «قرب» نتوان رسید و البته این قرب به همین دلیل قرب مسافت نیست، قرب همّت است؛ زیرا مسافت علّت است و غیر و تا علل و اغیار از راه برداشته نشود قرب تحقّق نمی‌یابد. قرب یکبار از خود رمیدن‌است و بار دیگر از قرب به دیده کمال بریدن. در این مقام اشارت حلال نیست و عبارت را مجال نه، بیان بدان راه ندارد و زبان از آن آگاه نیست، چرا که بیان و زبان و اشارت و عبارت همه علّت‌اند . از صولت زبانه آتش که در برابر است پروانه بی خبر است.

میزان جلال محبوب را تسکینی جز «انس» نیست و تمکین عاشق در میدان جمال جز با انس میسّر نیست. نشان انس از خود دور شدن و از خلایق نفور شدن است. معنای اصلی انس از وهم وفکروعقل وخیال بیرون‌است.انس حقیقی آنست که از عاشق هیچ نماند، صفات حق ماند و ذات او، این انس شریفترین دوستی هاست.

و چون از عاشق هیچ اثری نماند به «انبساط» رسد زیرا با وجود بقای صفت، جای انبساط نیست، انبساط دلیری بر بساط ملوک است و گستاخی و تا از وی اثر باشد ایمنی ندارد و گستاخ ایمن است؛ ولی با تیغ و آتش ساکنی و ایمنی کجاست؟ پروانه تا لباس حرقت نپوشد، شربت قربت ننوشد.

نقص و کمال مدّعی محبّت در بلای «محنت» که بر دل و جان فرود می‌آید پدیدار می‌گردد. گوهر محبت در صدف بلای محنت پرورده می‌شود. قصد محبوب از ابتلای محبّ عطای گوهراست وصدف درمیانه بهانه، همچنانکه گل با خار است و پسندنده گل از تحمّل خار ناچار. محبت و محنت نه همان‌قرینه یکدیگرند بلکه از آشنایان دیرینه‌اند، ازین روی با هوای دوست بلای دوست خوش است.

بسته عشق را خلاص و کشتهٔ آنرا قصاص نیست، عشق بحری بی کران و قصهٔ

بی پایان و درد بی درمان است و عقل از دریافت آن ناتوان و حیران. عشق عیان کننده نهان و نهان کنندهٔ عیان است؛ با این همه حیات دل است. عاشق اگر در عشق خاموش ماند دلش چاک می‌شود از خود و غیر پاک؛ امّا چون خروش کند زیروزبر می‌شود و شهر و کوی از قصهٔ او با خبر. عشق هم آبست و هم آتش، هم ظلمت است و هم آفتاب، درد نیست ولی به درد می‌آورد، بلا نیست ولی بلا به مرد می‌آورد. فرق عشق و محبت آنست که محبّت محبّ را سوزد؛ امّا عشق هم طالب را سوزد هم مطلوب را.

امّا «وفا» غایت وفاق و نهایت میثاق و دستگاه مشتاق و پایگاه عشّاق است، مایه اخلاص و پیرایه و زینت اهل اختصاص است. «وفا» سرّ خود نهفتن و راز دوست جز با دوست نگفتن است. وفای عام آنست که دوست را باشد، چنانکه او در دوستی خلل نیارد این بر دوستی بدل نیارد. عهدی که در عنایت قدم به نیابت با آدم رفت این بود که کسی را ورای بندگی گام نیست و علّت هستی به حکم ولایت کام نیست، مقتضی وفای این عهد، نیستی جان است و این نزد اهل بصیرت عیان.

هلاک غیر جز به قوّت «غیرت» میسّر نمی‌شود، ازین روی غیرت شرط درستی محبت است وغیرت بردن نشانه غایت مشفقی، پس تا شرکت قایم است غیرت دایم است. اگر جمال محبوب آشکار و سلطان محبت پدیدار شود اول کسی که بگریزد عاشق است، زیرا عاشق نیز از اغیار است و کار عشق بدین سبب دشوار. پس باید از خویشتن آغاز کرد و بر هر چه غیر اوست در فراز کرد.

«مستی» برخاستن تمییز است؛ امّا هر ناهشیاری را مست نتوان گفت. مست آنست که نیست از هست و پای از دست نداند و خود را از دوست و دوست را از خود نشناسد. یکی مست شرابست و یکی مست ساقی، اولی فانیست و دومی باقی. هر کرا مستی حقیقی روی نموده باشد هرگز هشیار نتواند بود، مستی پس از هشیاریست. «هستی» را جز در مستی درنتوان باخت و جز با مستی در نیستی سر نتوان افراخت. رختگاه اندوه خانه هشیارانست و بنگاه شادی کاشانهٔ عیاران.

«غلیان» که مرتبه برتر از مستی است، به سبب واردی که در سرّ نزول می‌کند، ایجاد می‌شود و ظاهر و باطن را درهم می‌نوردد، همچون فرود آمدن سلطان برده که غارت و خرابی عمارت را در پی دارد. غلیان عیب و علّت را عیان می‌کند و عقل رامحجوب و مرد را در شوق مغلوب می‌کند، ازین روی مغلوب غلیان نمی‌تواند ادب بساط را نگاه دارد، پس از شوق پای بر بساط می‌نهد و تشویرزده می‌گردد و عذر تقصیر می‌آورد، دوست جرم ویرا در

می‌گذارد وعذر او را می پذیرد ؛ زیرا صاحب غلیان از خود و تمییز خود آگاه نیست، پس در آنچه دوست می‌کند ویرا گناه نیست. عادت عاشق خانه فروشی و کار او حلقه به گوشی است.

امّا «وجد» پس از عالم وصال و فراق است و عالم بیداری مشتاقان و سبب جان باختن و بهانه خان و مان برانداختن است. تواجد صفت دل و وجد صفت جان و وجود کاری بیرون از هر دوان. آتش محبت جان عاشق را می‌سوزد ؛ امّا به بهانه وجدی می افروزد، محبّ در آن آتش ناآرامیده است ؛ اما در آن بیارامیده است. چون آتش زیادت شود، محبّ بی طاقت گردد و درد درمان گردد و راز پیدا و مرد پنهان. در کوی جانان چه خوشتر؟ جان برافشان و بگذار از یقین و گمان.

در باب «طوالع» سخن از طلوع آفتاب توحید است که از مشرق غیب سر بر می‌زند و بر اهل سعادت می‌تابد تا ظلمت و آثار پندار را بردارد و دولت و ضیای کواکب اغیار را براندازد. خورشید جهان، ظلمت می‌گدازد و خورشید جان وحشت، در طلوع اولی نجوم نمی‌ماند و در طلوع دومی رسوم برمی‌خیزد. آنکه به چشم خویش از نظاره خرسند است از دیدن خورشید بهره‌مند است ؛ اما آنکه با خورشید نظاره خورشید می‌کند، نظر او بر جاوید است.

امّا تجلّی همچون برق است که چون بر عاشق تابان گردد، عاشق از تابش آن ناتوان گردد. تجلّی ناگاه است امّا بر دل آگاه است. اثر آن در دلهای با خبر بیش است و بر دو گونه است: تجلّی ذات و تجلّی صفات. تجلّی صفات عاشق را مست کند و تجلی ذات عاشق را پست کند، تجلّی صفات او را نیست و تجلّی ذات هست کند. البته آتش این تجلّی بایسته هر موم و شایستهٔ عموم نیست چرا که در پیشگاه تجلی نثار نفس معیوب نمی‌شاید.

پس از تجلّی «مشاهده» است که نهال حقایق یقین و بیرون از تعلیم است، چشم از مشاهده سرّ محجوب و در مشاهده سَر مغلوب است. مشرق طلوع آفتاب تجلّی یکی است اما در اصحاب مشاهده تفاوت است، یکی در مشاهده خلق است و یکی در مشاهده حقیقت غرق، نه در مشاهد گمان و نه از مشاهده نشان است. آنرا که نمودند دید آنچه دید و آنرا که ننمودند در نمود آن نرسید. کس از پروانه خبر نجوید و پروانه از حال حرقت سمر نگوید، هر که آن جمال بدید از دل و جان و مال ببرید.

قول «أنا أنتَ و أنتَ أنا» اشارت به جمع دارد و باب هر سمع نیست و درین قول حال از دو بیرون نیست: اگر مرد به صفت اوست، هر دو «أنا» بابت اوست و اگر به صفت

خویش باشد هر دو «أنا» به صفت قدم باشد، تا مرد در صفت هست باشد، گوید منم، مرا به من راه نیست و چون به صفت نیست شود، گوید من، کس از من آگاه نیست، اگر مرد کشتهٔ جبّار است، درین سخن بسیار است.

معنی حقیقی جمع اتّحاد است همچنانکه تفرقه دوگانگیست، نور شمع از جمع است ورنه در موم بدون آتش نوری وجود ندارد. بشریت وخلقت مادام که به جا باشد تفرقه بر پای است و چون برخیزد حق به یگانگی خویش می‌ماند و اصل جمع حق است و تفرقه عرض.

معنی «فقر» لی مع الله و کبریت احمر و کیمیای اخضر است، سیمرغی است که از وی جز نام نیست بدین معنی فقر آن «نیستی» است که کس را در پیش آن هستی نیست. تفاوت فقیر و زاهد آنست که زاهد ترک دنیا می‌کند و مجاهد ترک عقبی، و این هر دو صفت آب و خاک است، وفقیر و درویش ازین هر دو پاک. درویش نه جایی می‌نشیند و نه چیزی او را می‌نشاند.

اما «طامات» سخنی نامفهوم یا کنایتی نامعلوم است از داشتی یا نشان از پنداشتی که خلق از آن عاجز باشد و عقل در آن معجز. یا سخنی باشد از عیان بی شرح و بیان. آیات به علم شریعت تعلّق دارد و برکات به طریقت و طامات از آن علم حقیقت است. و چون بدانی که گوینده حقّ است آنگاه تعلق طامات به حقیقت روشن می‌شود.

امّا توحید، آن معنی نیست که در مذهب و کیش می‌شناسند. احد سزای احدیّت خویش است، توحید در وحدت علّت است و وحدت حقیقت حقیقت، وجود بنده در توحید شرک است. توحید عام یکی شنیدن است، توحید خاص یکی دانستن و توحید خاص الخاص یکی دیدن و توحید درویش یکی بودن و نابودن، از شنیدن و دانستن تا دیدن راه بسیار است، با این همه هست را از نیست چه بیشی و نیست را با هست چه خویشی؟ ازین روی در توحید گفتار آفت است و پندار علت.

* * * *

٤ـ رساله سؤال دل از جان.

آنچه درین رساله با عنوان آن ارتباط مستقیم دارد بسیار کوتاه است و بقیه آن از مواجید و مناجاتهایی تشکیل یافته است که کم و بیش دررسائل دیگر و طبقات الصوفیه او تکرار شده است. این رساله مقدمه کوتاهی دارد که تفسیر و برداشت های خاص عرفانی پیر هرات را از سه ضمیر «هو، هذا و الّذی» در بر می‌گیرد. این ضمایر اشاراتی است که

حضرت حق به خویش کرده است. این تفسیر نیز تعبیر دیگری از بیان محبت است.

«هو» در نیست هست پیدا کردن است و «الذی» همّت مرید یکتا کردن است و «هذا» در لطف باز کردن است. «هو» نشاندادن و «هذا» انس پیوستن و «الذی» شاخ و تخم مهر رستن است. همچنین درین برداشت‌ها «هو» بیان کیی است تا از دانش آن شادی زاید و «الذی» بیان این نکته که ازآن که‌بوده است‌تاآزادی‌زاید و از غیر او رهایی یابد و «هذا» بیان تعلّق حق به بنده است تا گستاخی زاید. به این ترتیب پدید آمدن «هو» دمیدن صبح آشنایی و «الذی» درخشیدن ستاره روز و «هذا» تابیدن آفتاب وصل است. با پدید آمدن «هو» نه چیز می‌ماند و نه کس و با «الّذی» او می‌ماند و بس. و این همه برای آنست که‌بنده به‌خدا ازخدابگوید وازخدادرخدانگرد و از خدا به خدا شنود و با او باشد و او را باشد و یکباره از خویشتن خویش بدرآید و چون او را یافت ارزان از دست ندهد و چون ولایت را شناخت آنرا از آفت‌ها نگهدارد با این یافتن کار تمام می‌شود و طلب مباح و سخن حرام می‌شود، زیرا نشان دادن برای برانگیختن جستجو است و چون یافت از جستجو می‌آساید. تمام راه از نشان دادن تا به وصل رسیدن دو گام بیشتر نیست یکی را در شریعت و دیگری را در حقیقت باید محکم داشت. شریعت وسیلت تن است و حقیقت غنیمت جان.

سؤال دل از جان دربارهٔ اول و آخر و حاصل کار محبت است، اما این سؤال و جواب در روز ازل مطرح می‌شود که در آن نه آبست و نه گل و نه آدم و نه حوا و بهانه خانه‌ای ندارد و سبب منزلی نه،حق‌حاضر است و حقیقت حاصل. در چنین روزی سائل دل از مفتی جان هزار مسأله می پرسد و جان در یک حرف آنهمه را پاسخ می‌دهد. مجموع پرسش‌های دل از جان چنانکه گفته آمد حول محبت و معرفت محبوب و طریق وصول بدان دور می‌زند. چنانکه پاسخ جان به پرسش اول و آخروحاصل این کار،وفا وفنا و بقاست یعنی اول وفا و آخر فنا و حاصل بقاست. و در جواب سؤال‌از وفا و بقا و فنا می‌خوانیم که وفا به عهد دوست میان بستن است و فنا از خودی خود رستن و بقا به حق پیوستن است.

پرسش دیگر از عیان و مهر و ناز است که عیان به رستخیز و مهر به آتش شغل انگیز و ناز به دستاویز نیاز تشبیه و تعریف می‌شود اما این مقدار بسنده نیست و دل از جان توضیح بیشتری می‌خواهد و پاسخ می‌شنود که: عیان و بیان بدساز است و مهر غیرت انباز، و آنجا که ناز است قصّه دراز است. آخرین پرسش دل از جان درباره اصل یافت است که جان اینگونه پاسخ می‌دهد: یافت پذیرفتن و شناختن است و اصل شناخت از سبب گریختن و با

مسبّب نسبت پرداختن است.

پس ازین، رساله با کلمات قصار و مواجید و مناجاتهای پیر هرات ادامه می‌یابد که به گونه‌ای با مباحث پیشین ارتباط دارد، چنانکه اولین سخن پیر پس از آخرین پاسخ جان درباره منکران این علم است که در عالم فراوان‌اند و پس از آن درباره گم کردن خویشتن خویش در حق سخن می‌گوید که بیان آن جز افشاء راز چیزی نیست؛ اما چه باک که منکر از دریافت آن محروم است، اصل این کار «یافت» است نه «دریافت» از تن تا دل صد هزار وادی و هر وادی هزار منزل است و از دل تا جان صد هزار بادیه و بیابان، تن خدمت به دل می‌رساند و دل معرفت به جان. در علم توحید میان زبان و گوش راه تنگ است و ازین روی اصل «یافت» است و البته میان «سخن» و «یافت» تا جاوید جنگ است، کلید گنج یافت در دست عارف است و در دست مدعی رنگ.

یکی را دوست می‌خواند و یکی را می‌راند و کس سرّ قبول و ردّ او نمی‌داند. این بحری است بی‌ساحل و نکته‌ای مشکل و دردی بی‌درمان و میدانی بی‌پایان. دل صدیقان از خون مالامال است که نه نسیم وصال به مشام آنان رسیده و نه از قرب شیرینی چشیده و در بارگاه کبریای او صد هزار کشته؛ امّا چه باک که از زندان جان رسته‌اند و بحق زنده جاودان گشته‌اند.

از اینجا به بعد بیشترین بخش رساله به مناجاتهای خواجه عبدالله اختصاص دارد که پاره‌ای از آنها را در طبقات الصوفیه هم می‌توان دید. این مناجاتها نکته‌هایی از شوق و محبت تا بایستگی و زاری و ابتهال را در بردارد. علاوه بر مناجاتها و مواجید قطعات مسجع طولانی و مستقل نیز مانند آنچه که در صفحه ۳۸۳ آمده است فراوان است.

درین قطعات موضوع سخن گاه به شرح کلمات و اصطلاحات محدود می‌شود مانند صفحه ۳۸٤ که درباره «عشق» و حروف آن «عین و شین و قاف» و یا قرب آمده است و گاه صفات فرقه یا گروهی برشمرده می‌شود مانند آنچه که در همین صفحه درباره نشانه‌های سنّی آمده است و گاه به موضوعات دیگر چون اقسام طهارت (۳۸۷) و شغل‌ها و کردارها و صفت‌ها (۳۹۲)

۵- رساله ذکر.

این رساله مشتمل بر بیست و پنج عنوان به شرح زیر است:

ذکر نواخت حق، ذکر امید و فنا در توحید، ذکر نشان یکتا بودن، ذکر ترک هوا،

ذکر مزدور و عارف و صوفی، ذکر درویشان، ذکر تصوّف، ذکر نشان مرشد، ذکر حیرت، ذکر حسنی، ذکر تفاوت مقام، ذکر وجد، ذکر شناختن زبان، ذکر گویندگان، ذکر علما، ذکر توحید، ذکر عشق، ذکر صحبت، ذکر خلطِ نیک و بد، ذکر برآوردن کمال حال، ذکر ایمان، ذکر علم و ورع، ذکر دوستی، غیاث المرید، ذکر صورت بی معنی.

رساله با مناجاتهایی آغاز می‌شود که مضمون آنها سخن و خاموشی و زرق و صدق است که به نوعی با محتوای رساله ارتباط دارد، موضوعات نیز در سلسله ارتباط منطقی و معنایی با یکدیگر قرار دارند. سیاق سخن بر سجع و قرینه و برخی صنایع دیگر استوار است و در پاره‌ای از موارد به مناسبت به نقل آیات قرآن کریم و احادیث پیامبر و نقل حکایات و اقوال مشایخ صوفیه مبادرت می‌شود. در این رساله شعر به کار نرفته است و تنها یک رباعی و آنهم در پایان رساله نقل شده است و مناجاتهای پیر در مواضع خاص از کلام در پیوند به معانی و غالباً در اوج های خاص در متن و در پایان هر بحث آورده شده است. پاره‌ای از مطالب این رساله چه در موضوع های عرفان و تصوّف و چه در مناجات‌ها با طبقات الصوفیه و رسائل دیگر، مشترک است. از نظر سبک بیان و محتوی این رساله را به دو قسمت متمایز می‌توان تقسیم کرد. قسمت نخست که تا پایان ذکر عشق را در برمی‌گیرد در حقیقت بیان مسائل عرفانی محض است که بیشتر بر مدار معرفت صوفیانه می‌چرخد از ذکر صحبت تا ذکر دوستی بنای کار بیشتر به نوعی تقسیم بندی گذاشته شده است که با شیوه صد میدان مشابهت دارد و در فصلهای بعدی شیوه بیان همانست که در قسمت نخست وجود دارد.

ذکر نواخت حق، با نقل حدیث قدسی درباره قرب و دوستی که نواختی برتر از آن نیست آغاز می‌شود و چنانکه پیش ازین در رساله محبت‌نامه اشاره شد این حدیث در متون عرفانی کاربرد گسترده‌ای دارد و بخشی از جهان‌بینی عرفانی به استناد آن‌واشارات دیگر در کلام‌الله مجید و احادیث رسول‌الله (ص) تفسیر و تبیین می‌شود. درین حدیث از قرب و دوستی حق با بنده سخن می‌رود تا آنجا که حق گوش و چشم و زبان و پای و دست او می‌شود. خواجه عبدالله انصاری می‌گوید بنده در میانه بهانه است، با سیل ربوبیّت گرد بشریّت برنمی‌تابد، درین آتش نخست کالبد و سپس دل می‌سوزد و آنچه می‌ماند جان صافی رسته از آب و گل است؛ زیرا خاک با نور نمی‌آمیزد، خاک به خاک برمی‌گردد و نور به نور و بهرهٔ حق به حق و بهرهٔ آدم به آدم، آب و خاک فنا می‌شود و دوگانگی عدم و آدم و حوا گم. برق یگانگی آدم را از دست آب و خاک می‌رباید و پس از آن آدم چون در خود نگرد گمان دارد که اوست، او نیست، خود حق است و «مَنْ انتُم»

گواه آن و مارَمَیْتَ إذْ رَمَیْتَ ولکن الله رمی، باز می‌گوید که او کیست و نَفَخْتُ فِیه مِنْ رُوُحی، می‌نماید که او چیست؟ بدینگونه سخن را به نشانه‌های صوفی حقیقی می‌کشاند و به نظر او این جان رسته از آب و گل و سوخته دل، صوفی است، جان صوفی و صوفی جان است، جان به حق قایم است و کالبد به جان. یا من و تو و تو و من است یا حق، اگر حق است حق یگانه است، پس قیام دوگانگی در نسبت به آدم و حواست و چون دوگانگی برخاست، یگانه خداست، امّا این حقیقت هر دیده‌ای را عیان نیست. اوّل که بود؟ امروز همانست.

ذکر امید و فنا در توحید، دنباله طبیعی کلام پیشین است که در آن صوفی و عارف سخن می‌رفت، نقل سخنی از جنید که گفت: اگر کسی این سخنان را از ورای هفتاد پرده قبول کند آخر از اهل آن است، که این علم (تصوّف) روح دل است و زندگانی جان، ادامه کلام را به بیان «دل، سرّ، اخفی و روح» می‌کشاند، زیرا عارف در دل است و دل در سرّ و سرّ در اخفی و اخفی در روح و روح از اوست و در او گم، و او معلوم «مُلک» است و معلوم ملوک گم و ملک در ملکوت و مخلوق در نامخلوق گم؛ امّا نامخلوق بی مخلوق معلوم؛ زیرا نیست در هست گم می‌شود و نه هست در نیست.

در ذکر نشان یکتا بودن، آنچه که در بخش پیشین گذشت به گونه‌ای دیگر تکرار و کامل می‌شود. یکتایی محقّق در حق تحقّق نمی‌یابد مگر با این سه صفت: جدا شدن بهرهٔ حق از بهرهٔ آدم یعنی همان نور و خاک و آب که پیشتر اشارت کرد، آب و خاک به آدم و حوا باز می‌گردد و نور غیب با خدای یکتا، حق می‌ماند و دیگر همه فانی می‌شوند پس هرکه را این آرزو در سر است باید که خویشتن خویش را به زیر پای درآورد و... طریق از خود برآمدن و ترک خودی خود گفتن را در «ذکر ترک هوا» دنبال می‌کند و آنرا به بیرون آمدن مار از پوست مانند می‌کند، زیرا این خودی بهانه‌ایست که باید از پیش برداشته شود تا آب و خاک و دوگانگی و نسبت با آدم و حوّا نماند؛ زیرا حقیقت همه اوست و نسبت با خود نه نیکوست. منکران این حقیقت و غرقه‌شدگان در آن در «ذکر مزدور و عارف و صوفی» مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد بدینگونه که مردم در این میدان به سه گروه‌اند: منکران، مشغولان و سرد رسر این، کارکردگان. منکران مزدورند و مشغولان مغرور و آنانکه در سر این کارند غرقهٔ نوراند: مزدور در ضمان معونت و عارف در ظلّ عنایت قرار دارند و از صوفی خود حکایت نتوان کرد. غایت امنیّت هر کدام پیداست: مزدور امروز در رنج و چشم بر فرداست و مراد او

بهشت باقی و دیدار حوراست، عارفان در میان غرق‌اند و نشان دادن از آنها خطاست و صوفی همان یگانهٔ یکتاست. این مقال با نقل قولی از جعفر خلدی درباره عارفان، سخن درباره صوفی را به‌اوج می‌رساند که با این سخن پیر هرات که یادآور سخن پیر او ابوالحسن خرقانی است کامل می‌شود که گفت: صوفی نَبُوَد ازبُوَد صوفی نَبُوَد. پس نشان دادن از چیزی و کسی که اشارت نمی پذیرد و نشان ندارد و عبارت از آن با زبان راست نیاید، نادرست است. صوفی نه همان کالبد و دل است که کالبد در دل گم است و دل در جان و جان در آنکه زندهٔ جاویدان است.

از اینجا به ذکر درویشان می پردازد و سیاق سخن و محتوای آن همانست که درباره صوفی گذشت. درویشان پادشاهان جهان‌اند و از نام و نشان برخاسته‌اند و اگر منکران باور نمی‌دارند دلیل کوردلی آنانست که چون جغدان منزل در ویران گزیده‌اند در حالیکه هزاردستان از با دولتی در بوستان است. و ذکر این نکته‌ها سخن را به تصوّف می کشاند که به گفته ابوحفص حداد نیشابوری و ابن البرقی تصوّف اثر حق است در زمین که گاه پیدا و گاه پنهانش کند. در هر کس چیزی پیداست: در عالِم نوردین پیداست و در عارف نور مولی و در محبّ فنای دو کَوْن ودرصوفی پیداست آنچه پیداست که شرح آن با این زبان نمی‌آید راست. بدینگونه حوزه سخن در تبیین مراتب صوفی و عارف از مزدوران و مشغولان به مقایسه با عالمان و محبّان نیز کشانیده می‌شود و بزرگترین تفاوت صوفی و عالم در علم تصوّف که تفاوت آن‌ها از نظر اسناد و استاد است بیان می‌شود زیرا که تصوّف آن علم است که به اسناد و استاد نیاز ندارد و گوینده آن نه آدمی است و نه آدمیزاد. و با مطرح کردن گویندگان این میدان دنباله کلام را به ذکر مرشد می‌کشاند.

در گوینده ازین باب باید این سه نشان موجود باشد والاّ فتان است: هیبت قرب، حلاوت مهر و ملاحت نظر. و آنکه در این باب از آموخته و شنیده (=استاد و اسناد) سخن بگوید، یعنی آن سخن حال گوینده نباشد بطّالی است در درّاعه ویا محتالی در مرقّع به همین سبب پیر هرات از گوش نهادن به سخن اینان برحذر می‌دارد و اینگونه افراد را بی خبر از حق می‌داند زیرا این سخنان آن سخن‌ها نیست که قلم بیان آنرا برتابد و یا قاصد از آن خبر تواند. صحیفهٔ این سخنان سِرّ است و اسناد آن یافت. همه در جستن یاد اند و عارف در یاد گم، یاد آنست که تو در آن گم باشی و دوست معلوم، یاد زبان جز آنجا که فرمان است درین طریق راه ندارد زیرا یاد دوست خود درمیان جانست.

ذکر حیات که با مباحث پیشین در ارتباط است با نوعی بیان حال داستان‌وار،

همراه است: در گیرودار کوفته شدن طبل رحیل و برخاستن بانگ روارو، سرگشته حیرت چشم نهاده است تا همراهی نیک به دست آورد، منادیِ اجل هشدار می‌دهد که توقف مجاز نیست و ازین همراهان دست نباید کشید. سرگشته متحیّر از بی بختی غریبان و سیاه گلیمی یتیمان ناله سر می‌کند و همراهان می‌روند. گویی بانگ صور برمی‌خیزد و قیامت بر پا می‌شود و غریب دردزده درین میدان پر خطر راه به جایی نمی‌داند زیرا این راه از آدم و حوّا مستور است و به طاقت آنها نیست. پیر هرات در اینجا به کسانی که خریدار عافیتِ عاقبت‌اند هشدار می‌دهد که گرد این کار نگردند، زیرا این کار جامه بلا پوشیدن و عافیت فروختن است و آدمی چون همه شرّ و بلاست اگر به خویش بازگذاشته شود جز شومی نصیبی نخواهد داشت مگر آنکه خداوند او را به فضل خویش برهاند. درین کار طاعت راه به جایی نمی‌برد، طاعت در قیاس با حرمت چون کاه است در برابر کوه. در پایان قول شبلی را درین حرمت داشت یاد می کنند و دوستان حق را عروةالوثقی می‌دانند که هر که چنگ در ایشان زد و دامن آنان را بدست آورد، فردا در حریم حرمت با آنان همنشین خواهد بود.

دنباله قول شبلی به بحث درذکر حسنی می‌کشد و کریمهٔ سَبَقَت لَهُم مِنّا الحُسنی مورد تأویل و تفسیر قرار می‌گیرد که آن حُسنی برای صدیقان میان خوف ورجاست و برای مریدان میان تعظیم و مهر به‌برای عارفان میان انس و وجد است و آنرا نشان بی نشان و کار بی برهان می‌دانند و با توجه به اینکه حقیقت مخلوق «لَم یَکُن» است و حقیقت حق «لَم یَزَل» می فرماید: از امید به مهر آی و از بیم به تعظیم و آنگاه از مهر به امید و از تعظیم به بیم، نظّاره بر ازل و چشم بر مهر قدیم.

تفاوت مقامات و مراتب و نواخت و پاداش مترتّب بر آنها با رعایت تقابلها در «ذکر تفاوت مقام» در ارتباط با مهر ادامه می‌یابد و از پایه های فروتر شروع می‌شود تا به مهر برسد، بدینگونه که در پاداش مِه از دیدار چیزی نیست و در صحبت کم از دیدار چیزی نه، در نواخت مِه از ایمان چیزی نیست و در تقرب کم از آن چیزی نه، درمعاملت مه از سنّت چیزی نیست و در معاینه کم از سنّت چیزی نه، پس بهرهٔ خاصهٔ او چیست؟ عزّ نزدیکی و کرامت شناخت، رستن از خود و ولایت یافت، زیرا آنگاه که او ترا می‌آراست نه محراب بود و نه عرفات، نه در مهر تقصیر و نه در عمل آفات.

و مراد ازین تقابلها در تفاوت مقام آنست که یک چیز که درمقامی عالی است در قیاس با مقام دیگر دانی است چنانکه مرتبه اهل دیدار که اصحاب عمل‌اند در قیاس با

اهل صحبت فروتر است و در قیاس با محرومان از دیدار برتر...

این موضوع در مناجاتهای پایان بخش نیز دنبال می‌شود: برای گروهی حور و بهشت پاداشی عظیم است ولی اگر عارف در طریق معرفت به گوشه چشم در بهشت و حور بنگرد طهارت معرفتش شکسته می‌شود و درویش اگر از خدا جز از خدا طلب کند به سبب این فروگذاشتِ ادب، دَرِ اجابت بر روی او بسته می‌شود. پس کار دشوار است و مناجات سزاوار که الهی در نواخت من کردار من گم کن و در جرم من کرم خود معلوم کن.

نعمتی، مهتر از آشنایی با منعم نیست زیرا بی آشنایی در هیچ نعمت نه فرّ است نه روشنایی. مهرورزی بنده به خدا هم نتیجه مهر اوست به بنده در ذکر و یاد نیز چنین است. بنده کیست که او را دوست داشته باشد؟ خدا بنده را دوست دارد و دوستی بنده بربنای دوستی اوست، دوستی دوستی نشناسد؛ امّا مهر مهر بشناسد، چندان مهر دهد ترا تا با آن مهر او را بشناسی. ظاهر شریعت تا مرتبه علم می‌رسد، باطن حقیقت تا نور اعظم.

مهر موجب خوشی و وجد می‌شود و درست‌ترین وجدها آنست که ضعف آرد؛ امّا نشکند، وجدی که منجر به ضعف نشود باطل است زیرا حظّ نفس در آنست. پیر هری می‌گوید اگر زندگی می‌خواهی کشندهٔ خویش را بجوی زیرا هم او زنده کند که می‌کشد، هر چیزی در چیزی مدرج کرده شده است: صحبت گران آمد در سلام مدرج کرد مهر مه از طاقت آمد در طلب مدرج کرد، معرفت مه از علم آمد در وجود مدرج کرد.

در ذکر شناخت زیان نیز سخن از تفاوت مراتب دوستان او با دیگران می‌رود زیرا که اینان دلهایی بی‌زیان دارند و به این سبب به شناخت زیان بیناتر از دیگران‌اند و می‌دانند که بزرگترین زیانها پرداختن از الله به غیر الله است. از برنایی درباره حقیقت این کار پرسیدند پاسخ داد کسی که سود شناسد داند که زیان چه بود و پیر هرات می‌افزاید که کسی که باطل را نشناسد حق را نمی‌تواند شناخت؛ امّا آنکه حق را بشناسد باطل را تواند شناخت. و پس از آوردن چند بند مناجات، سخن را به صافی بودن پیوسته می‌کشاند که آنکه حق را بشناسد باطل را تواند شناخت. و پس از آوردن چند بند مناجات، سخن را به صافی بودن پیوسته می‌کشاند که آنکه پیوسته صافی است آخر چنان می‌شود که چون در صور دَردمَند آگاهی ندارد، پس اگر مُهر قرب بر گوش او نهند از او می‌شنود و اگر مُهر وجود بر دیده‌اش نهند از او می‌بیند و اگر مُهر وصال همه او بود و این نبود. آنانکه گردِ خاک و سنگ می‌گردند تبع قومی اند که گردِ مهر و یاد می‌گردند، طواف برای یاد است. آنگاه از

قول پیامبر(ص) می‌آورد که چون دوستی درست شود «وجود» در عقب بود، أَنْ تَقُومُوا لِلّهِ بی او نتوان در او رسید، او که می‌پندارد بی او به او می‌رسد مغرور است.

در ذکر گوینده‌گان حق، همان مطالبی که در طبقات الصوفیه (صفحات ۲۰۰ - ۱۹۹) آمده است بیان می‌شود که حاصل کلام پیر هرات درین باره چنین است: گوینده‌گان حق ترجمانان غیب‌اند به چهار زبان، زبان عبارت، زبان بیان، زبان اشارت و زبان کشف که هر کدام به علمی اختصاص دارد، عبارت مخصوص «شریعت» است و بیان از آن «حکمت» اشارت متعلّق به «حقیقت» و زبان کشف زبان «محبت» است. شریعت به «روایت» وحکمت به «هدایت» و حقیقت به «رعایت» و محبت به «عنایت» باز بسته است. دریافت شریعت به دلایل است و حکمت به مکاشفت و کشف به تفرید حاجت دارد و آنچه که به روایت است حواله در آن کفایت است و هر چه وجودی است عنایت است و هر چه عنایت، بی نهایت.

در پی ذکر گوینده‌گان و زبانها علومی که به زبانها اختصاص دارد بیان می‌شود. پیشتر گفت علم شریعت حاجتمند روایت است، در اینجا روایتی (=اهل علم روایت) را رایتی بر سر عالم می‌داند و عالم علم لدنّی را آیت دو گیتی می‌شمارد که با سخنی درباره علم با واسطه (روایت) و علم بی واسطه (علم لدنّی) می‌آورد بدین مضمون که آنچه بواسطه است، رهی در آن نشانه است و در آنچه بی واسطه است رهی در آن بهانه است. در علم بواسطه بنده بر نشانه حق می‌رود و در بیواسطه بنده بهانه است. فرق عالم و حکیم و عارف آنست که عالم علّت افزاید و حکیم علّت را از افزودن فرود آرد و عارف علّت را پاک ببرد و این سخن به گونه‌ای یادآور کلام دیگر پیر هرات در همین مورد در طبقات الصوفیه است که گفت: عالم فرودِ خویش است و حکیم با سخن خویش برابر است و عارف ورای سخن خویش. دنباله گفتار به بیان «دیدار» و آرزوی آن اختصاص دارد که به سخن درباره یافت و علم (علم بی واسطه و با واسطه) کشانیده می‌شود و با بیان دوستی عارف پایان می‌یابد.

از فصلهای پیچیده این رساله «ذکر توحید» است، زیرا در توحید نه عبارت راه دارد و نه موحّد. چه عبارت از توحید، علم توحید است نه خود آن، توحید ازلی عین توحید است، پس موحّد در توحید خویش از توحید بعید است. هر چه جز از «احد» در توحید علّت است وعلّت نشانهٔ وعید. توحید اقرار نیست زیرا اقرار دوگانگی است، «گواهی» نیز نیست زیرا کسی نیست که از گواهی بی خبر باشد. اگر گواهی خبر کردن است، توحید

بی خبریست. نشان دادن نیز در توحید راه ندارد زیرا هر نشان که از خدا داده می‌شود از ماست و یگانگی ما با او نارواست و دوگانگی از یگانگی جداست. ازین روی راه توحید میان گوش و زبان بسیار تنگ است و پیوسته میان «گفت» و «یافت» جنگ است. سخنان عمر نسایی درباره دوستی بنده با حق و دوستی حق با بنده پایان‌بخش این فصل است.

در ذکر عشق نیز از دشواری معنی حروف عشق و دریافت آن سخن می‌رود که یکی از صد هزار آنرا معلوم نمی‌توان کرد؛ زیرا جایگاه عشق جانست و جان نهان، و جان عشق را کسی ندیده است؛ امّا حالات عشق که گردان است دیده می‌شود. از آنست که محبّ یک چند سوخته دل است و چندی سوخته جان و یک چند در انتظار سوزان و چندی در وجود نازان و از دنیا و آخرت بی خبر و از آدم و حوّا بر کران، منتظر حاجت‌دار دست شسته از جان، اگر غایب این انتظار پدیدار آید؛ امّا آه اگر پس از تشنه مرگی به آب نرسد! ولی قاعده عشق چنین است که ناگاه آب به فراق‌زده رسد و مرهم به افگار، گوش در سماع غرق گردد و دیده در دیدار!

مباحث بعدی رساله یعنی از ذکر صحبت تا ذکر دوستی، چنانکه در آغاز بحث نیز اشاره شد بر شیوه دیگر آراسته شده است و محتوای آنها نیز به پند و نصیحت و تعلیم نزدیکتر است تا مباحث عرفانی ناب که در بخش نخست دیده می‌شود. در این مباحث بنای کار بر نوعی تقسیم‌بندی گذاشته شده است و صفات اعمال و اشخاص در آن بر شمرده می‌شود.

پیر هرات خیرات را در صحبت این سه تن می‌داند: عالمی که از عیب باز می‌دارد و بر هنر تحریض می‌کند، درویشی که در مصاحبت با وی باید تواضع کنی تا به خیرات پیوندی و خداوند دلی که ابر رحمت در باطن او باران است، باشد که در صحبت با وی از آن باران چیزی به تو رسد. بدینگونه سخن از صحبت به بهینهٔ خلق می‌کشد که این چهار گروه‌اند: دانشمندان، علویان، صوفیان، و زاهدان. خواجه عبدالله می‌گوید بدترین خلق در میان این چهار گروه است چنانکه قدریان را در میان زاهدان و اباحتیان را در میان صوفیان و ملحدان را در میان دانشمندان توان یافت و این همان خلط نیک و بد است. بنابراین دانشمندان را از بهر دانشمندی و علوی را از بهر نسب و زاهد را به دلیل مجرّد زهد و صوفی را به خاطر مرقّع، نباید دوست داشت بلکه مبنای دوستی باید دین باشد، اگر دانشمند کار- بند سنّت باشد و صوفی شریعت ورز، دوبار (دو چندان) باید دوست داشت.

ذکر برآوردن حال کمال با سخن از شناخت آغاز می‌شود و با برشمردن لوازم

شناخت خاتمه می‌یابد. البته شناختن تنها کافی نیست بلکه لازمه شناخت پذیرفتن و لازم پذیرش، کار کردن و لازمه کار کردن مواظبت کردن از دشمن و لازمه مواظبت از دشمن با و به سربردن است و این همه جز با پناه بردن به حق و ذکر و یاد او میسّر نمی‌تواند شد.

ایمان در گرو این سه خصلت است: بیم و امید و مهر. بیمی بازدارنده از معصیت، امیدی برانگیزنده بر طاعت و مهری کارندهٔ تخم خدمت در دل، و کسی که چنین نباشد در گور با او ایمان نیست.

در ذکر علم و ورع، چهار شرط سالکان طریق، علم، ورع، یاد و وجد دانسته می‌شود و بدین سبب جهل زهراست و بی ورعی بی عاقبتی و غفلت از یاد، اقتران با دیو و بی وجدی، زیستن بی زندگانی به شمار می‌آید؛ زیرا علم درخت امید مرید را پربار و ورع دین او را بیدار و وجد انفاس او را بهار است. علم را استاد باید و ورع را بیم و یاد را خلوت و وجد را انقطاع. پروردن نفس را علم و مواظبت و مراقبت دین را ورع و زدودن دل را یاد، و افروختن جان را وجد بایسته است. بنابراین بهترین علوم آنست که شریعت ترا آبادان کند و یاد را بر زبان و دل روان سازد و صحبت و موافقت با درویشان را غنیمت شمارد، و برترین ورع‌ها آنست که آفریدگان از او ایمن باشند و شورنده وقت را دشمن دارد. بهترین یادها آنکه سَبق مولی را به یاد داشته باشد و یاد وجانش را شاد و یاد دیگران را باد گرداند و بهترین وجدها آنکه جز با یکی شاد نشود و جز یکی مراد نداند.

در ذکر دوستی به برشمردن شانزده دربایست دوستی می پردازد و بدینگونه فصل تقسیم‌بندی‌ها و شمار صفات به سر می‌رسد و دو موضوع باقی مانده «غیاث المرید و ذکر صورت بی معنی» است که تفصیلی‌ترین بخش‌های این رساله به شمار می‌آید.

در غیاث المرید، سخن از ضرورت پیر در تربیت مرید است و بر این موضوع در رسائل دیگر از جمله در طبقات الصوفیه نیز تأکیدها کرده است چندانکه مرید بی پیر را بدتر از فرزند حرامزاده دانسته است، اهمیّت وجود پیر برای مرید در این رساله آنگاه روشن می‌شود که سلسله مراتبی را که خواجه عبدالله انصاری درین موضوع یاد کرده است از نظر بگذرانیم.

در گام نخست مرید باید پیری عالم و محقّق داشته باشد تا از سخن او علم و از سیرتش ادب و از صورتش صفات بیندوزد. اگر بدین صفت پیری نیافت دست در دامن پیری زند که پیران را دیده و سخنان آنان را شنیده باشد. در نظر خواجه عبدالله اهمیّت این دیدارها و مصاحبت‌ها هیچ کمتر از مورد اول بـ‍ـست و بر این معنی در طبقات الصوفیه نیز

تأکید فراوان دارد و در مواضع بسیار در ترجمه حال مشایخ بر دیدار و مصاحبت شخصیت موردنظر با پیران به عنوان یک ارزش تکیه کرده است. سرّ این تأکید و تکیه ها آنست که چنین پیرانی با حکایت از دیده ها و بازگفتن شنیده ها و نقل سیرت و روش پیران دیگر، می‌توانند قصد، قوّت و صدق و ارادت مریدان را نیرومند گردانند. ازین دو که بگذریم پیر هرات می‌گوید اگر چنین پیری نیابد، دست از دامن درویش «صاحب وقت» ندارد؛ زیرا چنین کسی اگر سخن ندارد «نیاز» دارد و اگر آلت تعلیم و تأدیب ندارد «سوز» دارد و این دو راهگشای مرید تواند بود. و اگر هیچکدام ازین سه به دست نشود، مریدی هم قصد و هم طلب بجوید و چراغ خویش در چراغ وی بندد و نَفَس خود را در نَفَس وی پیوندد. و اگر چنین مریدی نیابد، هر جا که قوم درویشان انبوه‌تر بیند، بدانجا روی نهد، لابّد در میان ایشان ازین طایفه کسی بیند یا شناسد، و اگر هیچکدام ازین موارد تحقّق نیابد این سه شرط را در خویش بجدّ نگاه دارد: محکم داشتن قصد و ارادت، ذکر دایم بدون سستی، نیامیختن با هیچ پراکنده دل، تا که حق دوستی از دوستان خویش را بدو نماید. درست داشتن قصد، استادِ مرید است و دوام ذکر راه یافت معنی و سرّ طریقت و صحبت پراکنده دلان، غول راه مریدان، زیرا تا ارادت بر جای است مرید در کنف حمایت حق است و ذکر پیوسته او را غریق لطف حق می‌گرداند و مصاحبت با خداوندان دل، نشان حقیقت است.

اساسی ترین سخن در «ذکر صورت بی معنی» بیان تضاد صورت و معنی یا به تعبیر دیگر دستار و کلاه با دل آگاه است و به بیان پیر هرات: تجلّی حق ناگاه آید؛ امّا بر دل آگاه آید. این کار به دل آگاه است نه به دستار و کلاه! و این علم آمدنی است نه آموختنی.

طاعتی که حاصلش عُجب و خودبینی باشد، همان صورت بی معنی است؛ امّا معصیتی که به عذرآوری پیوندد، هر چند در صورت معصیت است اما در معنی از طاعت بی عذر و تقصیر و عجب‌انگیز، ارزشمندتر است. طرح این موضوع زمینه را برای مناجات آماده می‌سازد و بدینگونه بقیه این فصل که در حدود ده صفحه می‌شود سراسر مناجات و مواجید است. ناگفته نماند که بسیاری از رسائل پیر هرات به مناجات و مواجید در موضوعات و مسائل مختلف خاتمه می‌یابد و به نظر می‌رسد که افزایش چشمگیر مناجات‌ها در خاتمه رساله‌ها که غالب آنها در رسائل دیگر نیز تکرار شده است تصرّف کاتبان نسخه‌ها و شهرت مناجاتهای پیر هرات باشد، به این سبب در ساختمان رسائل باید حدود معین و معمول هر رساله را درقید بند های مناجات و مواجید و مناسبت های آنها را با موضع

سخن از نظر دور نداشت، بنابراین آنچه را که افزون از حدود و طرح و ساختمان و بیرون از مناسبت‌های کلام است از ویژگی های ساختمان رساله‌ها نباید شمرد.

****

۶ـ من مناجاته و فوائده

این رساله کوتاه که در حدود هشت صفحه می‌شود، باید برگزیده‌ای از فوائد و مناجاتهای پیر هرات باشد که کسی بنابر ذوق شخصی از روی آثار دیگر پیرهرات برگزیده و فراهم آورده باشد، عنوان رساله نیز علاوه بر محتوی آن مؤید این ادعاست. بهر حال این منتخبات به مجموعه رسائل راه یافته است و کاتب مجموعه بدون توجّه به این ویژگی آنرا به خط خویش در کنار آثار دیگر جای داده است.

در این رساله بندهای بسیار می‌توان یافت که در رسائل دیگر از جمله الهی نامه و مناجات نامه و طبقات الصوفیه و... نیز تکرار شده است؛ اما ترتیب و توالی مواد آن با هیچیک از رسائل دیگر خواجه یکسان نیست. بندهای آغازین این مجموعه که طولانی تر از بندهای دیگر است غالباً دارای سجع هائیست که به کلمات و بخشی از آیات کلام الله مجید ختم می‌شود و اینگونه سجع سازی ها در رسائل دیگر خواجه نیز دیده می‌شود و در بعضی از آنها مانند کنزالسالکین و قلندرنامه از بسامد بالایی نیز برخوردار است. این ویژگی در سراسر مجموعه محفوظ نمانده است چنانکه در بندهای بعدی علاوه بر کوتاهی سجع ها، انواع دیگر آنرا نیز می‌توان دید. علاوه بر آن حوزه معانی و تنوّع مضامین درین مناجاتها و فوائد بسیار گسترده است و از عذر تقصیر تا اعتراف به گناه و طلب بخشایش از حضرت اله و لطف و کرم الهی و رحمت بی کران حضرتش، تا مناجاتهای شطح گونه را شامل می‌شود و در فوائد و مواجید پیر نیز از دوستی و مهر و عارف و صوفی و مزدور و عطا و بلا و علم و عمل و گفتار و کردار و شناخت و یافت و محبت و محنت تا پند و نصیحت و... را می‌توان یافت و گاه به مناسبت اقوال و حکایاتی از مشایخ صوفیه نقل می‌شود. در همین مجموعه اشارات معروف پیر هرات را درباره تأثیر ابوالحسن خرقانی نیز می‌توان یافت و همین جا حکایتی ازین پیر نیز به مناسبت نقل می‌شود و این همه دعوی برگزیده بودن آنرا تأئید می‌کند. به موارد مشترک با رسائل و آثار دیگر بویژه آنجاها که مقایسه موارد راه به تصحیح و تنقیح متن می‌برد در حواشی اشاره شده است.

****

۷- ومن کلامه

آنچه در دو صفحه در مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری نسخه (م) نقل شده است برگرفته از طبقات الصوفیه است و در نسخه‌های (ش و ب) وجود ندارد. پیر هرات درین کلمات از موضوعاتی سخن می‌گوید که در واقع در جاهای دیگر به مدلول آن اشارت‌ها دارد: راه تنگ و دشوار توحید، حقیقت و عرفان، که جان صد هزار صدیق در آن شده است، آنجا که سخن گفتن اسراف است و خاموشی شرک و شادی دعوی داری و گریستن منافقی و نازش تفرقه و شادی نشان دادن از خود و از او گفتن به فردا نیّت در اشارت مشرک گشتن سخن از صفوت گفتن، معطل آب و گل شدن و واسطه، الحاد و جحود، و دل بستن در واسطه، انکار اصل وزندقه، آوازدادن مدّعی بودن و گریستن منافقی و خندیدن تفرقه، گام پس نهادن محجوبی و پیش نهادن غرقه در حیرت گشتن است چه باید کرد؟ عافیت او آنست که نبود. اگر دعا کند گویند دعوی است و اگر خاموش ایستد گویند غفلت است چون کند که گویند حقیقت است؟

این فصل کوتاه پر معانی با این مناجات سهل بن محمد سهل خاتمه می‌یابد که گفت: الهی، اَرَتْ بشناسم ام حیران کنی، و اَرَتْ نشناسم ام ویران کنی، و ار قصد تو کنم بر من تاوان کنی، و اَرْ بازگردم ام بی قرار کنی، درماندم در تو ندانم که چون کنی؟!

⁂⁂⁂⁂

۸- رساله واردات

این رساله با مجموعه‌ای از دستورها که سالک باید مراعات کند شروع می‌شود که فهرست‌وار به دنبال یکدیگر درآمده است و نه تنها شامل امور و مسائلی می‌شود که اختصاص به اعتقاد اهل سلوک و طریقت دارد بلکه غیر اهل طریق را نیز سودمند است و شامل امور عادی زندگی نیز می‌شود و بعد از آن بندهایی می‌آید که از آن بوی مواجید و فوائد و انفاس پیر شنیده می‌شود و غالباً با قید «پند» در آغاز هر بند ذکر شده است. بقیه مطالب که با قید گفت در آغاز هر جمله، آمده است، از نظر معنی و مضمون مطالبی است که با نام رساله، واردات، سازگاری دارد؛ زیرا در اصطلاح اهل طریقت «وارد» عبارت است از معنایی که بدون جهد و عمد بنده بر دل وی نازل شود که اهل اصطلاح آنرا از جمله خواطر محموده به شمار آورده‌اند (تعریفات جرجانی، کشّاف اصطلاحات الفنون، به نقل از لغت‌نامه دهخدا). وارد گاهی از جانب حق است و گاه از جانب علم و گاه سرور است و گاه غم، گاه قبض و گاه بسط. مجموعه این معانی را درین رساله دربندهای

مختلف می‌توان یافت.

عنوان این رساله در نسخه مراد ملا (م) «من کلماته القدسیّه قدّس سره» است ولی در پایان همین نسخه واردات قید شده است و در آغاز و پایان نسخه‌های (ش و ب) همان واردات است. نکته قابل یادآوری دیگر آنست که اختلاف دو نسخه (ش و ب) در مطالب پایانی رساله چشمگیر است. یعنی پس از آنکه مطالب مشترک پایان می‌یابد نسخه‌های (ش و ب) مطالبی دارند که در نسخه (م) وجود ندارد که به جای خود در حاشیه یادآوری شده است.

پاره‌ای از مواجید و فوائد این رساله را در رسائل فارسی دیگر پیر هرات می‌توان یافت. این موضوع و ساختمان رساله نشان می‌دهد که مریدی یا کسی این مجموعه را ترتیب داده است. و با توجّه به مندرجات آن، واردات نام نهاده است درین رساله نیز اطلاعات و آگاهیهای قیمتداری درباره پیر هرات و آراء و عقاید او در مسائل عرفان، تصوّف، طریقت و تربیت مرید می‌توان یافت. حضور سجع در سراسر رساله مشهود است و چنانکه پیش ازین گذشت، چون رساله مجموعه‌ای از جملات کوتاه و مواجید و مناجاتها را در بردارد، ویژگی این گونه جملات در رسائل پیر هرات مسجّع بودن آنهاست. در این رساله هیچ شعری به کار نرفته است.

* * * *

۹- من مقالاته فی الموعظه لنظام الملک الطّوسی اذا دخل عنده...

درباره خواجه نظام‌الملک و رفتار او با صوفیه و علمای مذهبی و ملاقات او با پیر هرات و حوادثی که می‌تواند این دیدار و ملاقات را توجیه کند در مقدمه طبقات الصوفیه سخن گفته‌ام (صفحات هفده - بیست)، امّا درین رساله که به نام موعظه نظام‌الملک شهرت دارد، مطالبی از آن دست که معمولاً علما و حکما و زهّاد و عبّاد به وزرا و پادشاهان در لباس پند و موعظت گفته‌اند، یافت نمی‌شود. بیشتر مطالب این رساله را مسائل و موضوعات عرفان و تصوّف و مواجید و مناجاتها تشکیل می‌دهد، آنچه هم که دربارهٔ دنیا و آخرت در بعضی از بندهای آن آمده است، همان اندازه که می‌تواند مریدان و سالکان را سودمند افتد برای دیگران از جمله خواجه نظام‌الملک‌ها نیز می‌تواند فایده خطابی داشته باشد.

با توجّه به آنچه که درباره روابط پیر هرات و خواجه نظام‌الملک در منابع آمده است، از بیشتر مطالب این رساله نمی‌توان به صراحت حکم کرد که آنها را به خواجه طوسی

گفته باشد. خواجه نظام‌الملک در مرکز مخالفت‌های اساسی با اهل کلام و پیروان فرق مذهبی و عصبیت‌های آنان قرار داشت، حداقل درین رساله باید اشاراتی دربارهٔ مسائلی که موجب نفی بلد و تبعید خواجه عبدالله از هرات در دوره وزارت خواجه نظام‌الملک شد، وجود داشته باشد ویا لحن گفتار و سخن حتّی در همان بخش ازین رساله که جنبه پند و موعظه دارد، بر آن گواهی دهد. گمان نگارنده آنست که سه بند اوّل این رساله را می‌توان خطاب به خواجه گفت و دلیل آن تنها آن نیست که با عنوان رساله در اینگونه موارد مطابقت دارد بلکه محتوای این سه بند نیز ازاشارت صریح و تندی لحن پیر هرات در اینگونه موارد برخوردار است: «عیب پوشی و عذر نیوشی» در اولین بند با مفهومی پیوند خورده است که بیشتر بر کلو حال و آینده وزرا، رؤسا و حکام دنیا دلالت دارد و آن فراموش نشدن و در یادها ماندن است و نمی‌توان گفت سه مفهوم اول به ضرورت قافیه و سجع با «نبی هرگز فراموش» پیوند یافته است، دنبالهٔ کلام نیز همان ویژگی های لفظی و معنایی را دربردارد: «کاردان کار می‌راند و مدّعی ریش می‌جنباند، سیکی فروش بهتر از نیکی فروش، آنچه داری بخور و بخوران تا نمیری همچو خران». (۴۵۹)

بند دوم که اندکی بیش از یک سطر است اشارتی به خود پیر را در بردارد با این مضمون که «اگر کار به سخن است بر سر همه تاجم، و اگر به عمل صالح است به موری محتاجم.»(۴۵۹) در بند سوّم نیز موضوع اساسی روزی است که حلال و حرام تولند بود و به قدر مقدّر خواهد رسید و می‌تواند یکی از مصادیق خطاب آن خواجه نظام‌الملک باشد: «گفته‌اند حرام روزیست و حلال روزیست، آمد بدبخت آنکه حرام روزیست.....»(۴۵۹) بند دیگری درهمین صفحه وجود دارد که با آنچه درباره پیر و خواجه در منابع آمده است بی ارتباط نیست: «اگر خاموش باشیم گویند دیوانه است و اگر سخن گویم، گویند از عقل بیگانه است» (۴۵۹).

در صفحات دیگر نیز بندهایی وجود دارد که با عنوان رساله تا حدودی سازگاری دارد مانند:

«کمال مرد در بندگیست و عزّ وی در سرافکندگیست، قبای وفای پاکی نه براندازه قد خاکیست، اگر نه فتوای «یُحبّهم» بودی، این خاکی «یُحبّونَه» را کیست؟ دوستی خلقی بالاییست و تحفه سماویست، نه منی و ماییست، بنگر که سر و کار از کیست و با کیست؟»(۴۶۰)

«عبدالله انصاری بیزارست از آنکه بی خدمت به صحبت تو رسد، تو خدمت می‌ورز

تا او در صحبت تو رسد»(۴۵۸)

«نژاد من دین است و نسب من مذهب و خواست من یقین است»(۴۶۳)

«بر چهار چیز برکت نیست: بر سیم جوانمردان و برابر تابستان و بر جنگ عاشقان و بر دولت ظالمان»(۴۶۴)

«با دشمن ظاهر جنگ کردن آسان است، کار با دشمن باطن است که قصد او با ایمان است»(۴۶۷)

«چون حاضر است با ادب زی و چون ناظر است در طرب و طلب زی»(۴۶۸)

«سر در آر تا در هر دلی گریزی، خوشخوی باش تا در هر دلی آویزی». (۴۶۸)

از نظر موضوعی آنچه که در باب هشتم رساله کلمات آمده است با نصیحت خواجه نظام‌الملک مناسبت دارد. (۵۰۵)

****

۱۰- رساله ای که درین مجموعه با شماره (۱۰) مشخّص شده است در مجموعه مراد ملا (م) آمده است و نام و عنوان مشخّصی ندارد. مطالب آغازین آن با رساله «واردات» یکسان است، همین مطالب در آخر رساله «سؤال دل از جان» نیز تکرار شده است؛ امّا در بقیه مطالب با این دو رساله تفاوت دارد. بخش هایی از مطالب این رساله را در رسائل دیگر پیر هرات نیز می‌توان یافت. مشخصّه مهم این رساله کاربرد شعر بویژه رباعی در پایان بندهای نثر است که با کل مطلب بند یا پارهٔ آخر آن از نظر معنایی ارتباط دارد و ما پیش ازین درباره این ویژگی در رسائل پیر سخن گفته ایم.

رساله با بر شمردن دوازده خصلت که موجب ترجیح زندگی بر مرگ می‌شود آغاز می‌گردد و رباعی که در آخر آن نقل می‌شود با آخرین جمله پیر هرات وحدت موضوع و قافیه دارد: «در خانه اگر کس است یک حرف بس است» و پس از آن یک بند مناجات آمده است که با پیام مصراع دوم رباعی مناسبت دارد. (۴۶۹-۴۷۰)

دومین نکته مفصل بر مضمون چشم بر خود داشتن و خود را دیدن و چشم بد استوار است و داستان آدم و شیطان برای بیان معنی چشم بد و چشم خود و تفاوت آنها نقل می‌شود که با یک رباعی مناسب پایان می‌یابد. (۴۷۴)

بحث درباره محبت که باز هم تفصیلی است با نقل داستان حسین بن منصور حلاّج در زندان بغداد آغاز می‌شود و با طرح سؤال شبلی از وی درباره محبت ادامه می‌یابد و با بیتی مناسب پایان می‌یابد. از نکته های تفصیلی دیگر مقایسه کعبهٔ گِل و کعبه دل است

(۴۷۵). گاه اقوال پیر هرات در پند و اندرز و حکمت و مناجات با نقل یک رباعی یا بیت همراه می‌شود که با مفهوم ضمنی سخنان پیر تناسب و تشابه دارد. (۴۷۵ - ۴۷۷)

در صفحات پایانی رساله بی‌آنکه شعری به کار برده شود مجموعه‌ای از مناجاتهای پیر هرات به دنبال یکدیگر نقل می‌شود که این ویژگی را در برخی دیگر از رسائل نیز می‌بینیم. گاهی درمیان مناجاتها بندهایی از حکمت و پند گنجانیده شده است (۴۸۰-۴۸۹) در مجموع اشعار فارسی نقل شده در این رساله یک بیت مثنوی که آنهم از حدیقه سنایی گرفته شده است نقل شده است(۴۸۳)

در صفحه (۴۸۲) از تقاضای نصیحت طغانشاه از خواجه عبدالله و دیدار او با پیر هرات سخن رفته است که با توجه به آنچه که درباره نصیحت خواجه نظام‌الملک گفته آمد؛ با دیدگاه پیرهرات سازگاری دارد. پیر هرات در پاسخ تقاضای نصیحت هر روزینه طغانشاه می‌فرماید «ای دوست هر که دنیا طلبد ترا نصیحت نکند و آنکه مولی طلبد با تو صحبت نکند» و در قسمت بعدی می‌خوانیم که: «وقتی طغانشاه به خدمت خواجه آمد و به قدم او درغلطید و گفت ای مقدّم طریقت و ای یگانه جهان حقیقت، خدای بر من رحمت کند؟ خواجه گفت کند و چنین گفت:جرم‌در دست کرم زبونست زیرا که کرم قدیم و جرم اکنونست. ای از یک قطرهٔ منی، در ترازوی قدرت چند منی؟ هان، که برو گمان بد نبری که از گمان خود بر نخوری»(۴۸۲)

باری با توجّه به ساختمان رساله و محتوای آن در تصنیف آن بوسیله پیر هرات تردید است، این رساله را نیز باید برگزیده‌ای به شمار آورد که بوسیله مریدان پیر فراهم آمده است.

° ° ° °

۱۱- و من مقولاته

آنچه زیر این عنوان آمده است مجموعه‌ای است از مناجاتهای پیوسته که به صورت جملات مسجّع و غالباً دارای دو قرینه به دنبال هم آمده است. تفاوت عمدهٔ آن با مناجاتهای پیر هرات صرف نظر از طولانی بودن و پیوستگی، آنست که کلمه «الهی» در آغاز اولین جمله به کار رفته است درحالیکه در مواضع دیگر هر بند از مناجاتها با کلمه «الهی» آغاز می‌شود، البته درین رساله سه صفحه‌ای دو بند کوتاه که با الهی شروع می‌شود وجود دارد.

همچنانکه در حاشیه این چند برگ یاد شده است تمام مطالب آن با اندک

اختلافی در عبارات و پیشی و پسی ارکان، در رساله «پرده حجاب حقیقت ایمان» نیز آمده است. همین رساله در چاپ مرحوم وحید با اضافات و اشعار بیشتری آمده است که غالب مواد آن در رساله پرده حجاب حقیقت ایمان تکرار شده است. چون در نسخهٔ(م) همین مقدار تحت این عنوان آمده است و رساله کلمات به دنبال آن قرار گرفته است، عیناً تصحیح و چاپ شد. در پایان این رساله یک رباعی و یک غزل از خواجه عبدالله انصاری درج شده است.(۴۹۵)

* * * *

۱۲ـ کلمات.

عنوان این رساله در آغاز نسخه (م) «و من النفاسه الشریفه فی النّصیحة» است، امّا در پایان رساله «کلمات» نامیده شده است، به این سبب کلمات پیش از عنوان قرار داده شد. این رساله نه باب دارد. مطالب آغازین آن با رساله «واردات» همانند است؛ ولی در بقیه مطالب اختلاف دارد. آنچه درین نُه باب آمده سراسر پند و اندرز است که به صورت جملات کوتاه در پی یکدیگر درآمده است.

در باب اوّل بیشتر، مسائل و موضوعاتی مطرح شده است که به توحید، اعتقاد و اعمال تعلّق دارد و در آنها از فرمانبرداری و ترس از خداوند و پرسش و اعتقاد خوب، فقر، جهاد، تقوی، نماز، روزه، حج، زکوة، علم، دانش و... سخن رفته است. (۴۹۸ - ۴۹۹).

در باب دوم سخن از تقوی شروع می‌شود و پس از آن به موارد سخن گفتن و شنودن و اندیشه کردن پیش از سخن و نیکویی کردن و اندازه در سخن و طعام و شراب و وسع پرداخته شده است (۴۹۹ - ۵۰۰)

باب سوم بیشتر بر محور جاه و مال و طلب کردن و ناکردنش و دوستی و دشمنی و امانت گزاری و... می‌گردد. (۵۰۰-۵۰۱)

باب چهارم بیشتر به زبان و کاربردهای آن و آفات زبان مربوط می‌شود که با مطالب آغازین باب دوم مناسبت دارد، و به‌دنبال آن از منّت پذیرفتن و نهادن و دوستی و دشمنی و نیک‌نامی و بدنامی سخن‌ها دارد. (۵۰۱)

باب پنجم در شناخت حق اهل‌بیت و بندگان و ایمنی از دشمن و کین کشیدن و عفو کردن و آمیزش و نشست و خاست با مردمان و طاعت و رعایت خویش درویش و قدر وقت و امثال آن است.(۵۰۱ - ۵۰۲)

در باب ششم بیشتر از سخاوت و رضا و خشنودی دلها و خوی سفر و حضر و

اصناف مردم از سفها و سفلگان و دانایان و اهلان و نیکان و پناه جستن به خدای در حوادث و پیوسته داشتن رشته امید به رحمت حق و توانگری مطلق که «خرسندی» است سخن گفته می‌شود.

باب هفتم از درازترین ابواب رساله است و در آن از عاقبت‌شناسی و اصناف مردم و رنج بردن در کار آنان و دوستان و دشمنان و آزمایش مردم به وقت خشم و معاملت و ایمنی و تندرستی و نیک‌نامی که بهتر از زندگانیست و اهمیّت سخن و علم و شریعت و طریقت و دنیایی و خواسته و احترام پیران و زیارت نیکان و سنّت بد نهادن و طلب علم و نگاه‌داشت زبان و کار در خور هر کس فرمودن و... سخن رفته است. (۵۰۴-۵۰۵)

در باب هشتم مجموعه‌ای از مواعظ و اندرزها که بیشتر اهل دولت (پادشاهان و وزیران) را به کار آید. جمع آمده است چنانکه در آن از نصب امیر و کار فرمودن حزم و نصب وزیر و معاملت با دشمنان و دوستان و داشتن لشکر و بخشودن بر خلق و سپردن کار به اهل آن و بلای جهان‌پرستی و مصاحبت با خردمندان و برگزیدن ندیم جهاندیده و ضرورت عدل و داد و اهمیّت جهانگیری سخاوت و بینایی بر عیب خویش و طلب راحت از رنج و شادی از کوشش و... سخن رفته است. (۵۰۵)

در باب نهم از بدست آوردن هنر و عزّت آن و برتری حرمت بر مال، حق ناشناسی و پرهیز از صحبت ناجنس و پذیرش پند دوست و عبرت گرفتن از زمانه و نگردانیدن عادات نیکو و عزیز داشتن سخن و عدم لجاج و زیان تکبّر و رفع کردن تنگی معیشت به توکّل و نگاهداری دین به علم و دوستی خلق که با دشمن گرفتن مال امکان‌پذیر است و برتری دعا از سپاه و امید از گنج. این باب با چند بند مناجات به پایان می‌رسد. (۵۰۵-۵۰۷)

°°°°

۱۳- پرده حجاب حقیقت ایمان.

در آغاز این رساله که با عنوان آن سخت مطابق است و احتمال دارد که نام این رساله نیز از آن گرفته شده باشد، از مطالبی سخن می‌رود که کم و بیش در آثار عرفانی نیز دیده می‌شود و آن اینکه عالم محلّ اسرار حق است که خداوند پرده بر آنها در کشیده است چنانکه بعضی از موالید را به عناصر و اعراض را به جواهر مکنون ساخته، و غرض آن بوده است که با ریاضت معلوم شود که طفل طبیعت و پیر طریقت کیست؟ یا به تعبیر دیگر آنانکه در نقش پرده‌ها باز مانده‌اند طفلان و آنانکه اسرار را از ورای نقوش خوانده و دریافته‌اند پیران‌اند. زیرا اینان با چراغ معرفت باطن، سرایر علوم و کیفیّات ضمایر را

درمی‌یابند و حجابهای راه را می‌بُرند و این توانایی را از آن یافته‌اند که هوا را به ریاضت از خویش دور کرده‌اند و نفس را به مجاهدت مقهور؛ در حالیکه دیگران بر نقش گرمابه عشق می‌بازند و بر شادروان کمند می‌اندازند و به وجود خود (نفس و هوا) از حق محجوب مانده‌اند.

پس ازین مقدمه مجموعه‌ای از مناجاتهای پیوسته آمده است که با مفاهیم مقدمه سازگاری دارد و رفع تمام حجابها از وساوس شیطانی و مکاید نفسانی و غرور نادانی و حرص و آز و دنیاورزی و سرانجام رهایی از خود و آشنایی با حق از حضرت عزّت در خواسته می‌شود و از غیر او که به قول خواجه معلولان و ملولان‌اند تبرّی جسته می‌شود و آنگاه به مفاهیم دنیا و آخرت و ذات احدیّت که بیرون ازین دو است و آن دو به تعبیری حجاب ذات او، پرداخته می‌شود که: حق تعالی دنیا را بیافرید و بر قومی بیاراست و گفت این جای بلاست و آخرت را بیافرید و گفت این نشان عطاست، و خود را بر قومی بیاراست و گفت ای جوانمردان دو گیتی آنِ ماست و.... نتیجه سخن او این است که طالب دنیا رنجور است وطالب عقبی مزدوروطالب مولی مسرور. ازین روی گل بهشت درپای عارفان خار است، جوینده مولی را با بهشت چه کار است؟.... بهشت خواستن آبروی کاستن است. (۵۱۲ - ۵۱۳)

بعد از آوردن دو بیت به مناسبت موضوع، بحث درباره بهشت و دوزخ در مجموعه‌ای از کلمات قصار که گاه به سرحدّ شطح می‌رسد، ادامه می‌یابد و در پی آن به تناسب کلام از مدّعی و عارف سخن می‌گوید و تفاوت کار را یادآوری می‌کند. سخن گفتن ازین باب را که اثبات و اسناد در آن راه ندارد کار کسانی نمی‌داند که به استناد اسناد و روایات سخن می‌گویند زیرا صحیفه این علم «سرّ» و اسناد آن «یافت» است.

توحید و بحث درباره آن و باز نمودن تفاوت توحید زبانی و توحید میان جانی، سخن را به ذکر و مراتب آن و یکی شدن ذکر و ذاکر و مذکور می‌کشانند و به دنبال آن از عارف و مزدور و صوفی یاد می‌کند و سخن از شریعت طریقت و حقیقت می‌گوید و از حلاج که چون اهل حقیقت بود شریعت را بگذاشت و زندگانی را که به شریعت باز بسته بود از راه برداشت و حق را یکتا شد، دلیل می‌آورد و شرایط یکتایی محقّق را در حق، جدا کردن بهرهٔ حق از بهرهٔ آدم و حوّا (آب و خاک) می‌داند و نسبت با آدم و حوّا را ناگزیر راه؛ امّا از آنجا که با سیل ربوبیّت گرد بشریت برجای نمی‌ماند، محقّق بهانه است و حقیقت خود همه اوست.

پس از نقل یک رباعی، از عشق که شادی رفته و غم آمده است و عاشق که دمی فرو شده و جانی برآمده سخن ساز می‌کند و دل رفته و دوست یافته را پادشاهی و بی دل و دوست زیستن را گمراهی می‌خواند، البته درین میدان کلید کار به دست عارف است و مدّعی جز ننگ چیزی بدست ندارد و صوفی را دی و فردا نیست او تا دی را شناخته است از غم فردا رسته است. پس ازین در حدود یک صفحه مناجات دارد و آنگاه مطالبی می‌آید که پیش ازین در رساله(۱۰) یاد کرده شد، یعنی وجوه ایمان و شرایط سالک (بیم و امید و مهر ـ علم و ورع و یاد ووجد) مطالب مربوط به چشم خود و چشم بد و حکایت حلاج و شبلی در زندان بغداد و پرسش شبلی نیز در همین جا آمده است (۵۱۷-۵۱۹)

پس از چند بند مناجات، درباره شریعت و طریقت و رابطه آن دو بحث می‌کند که به طریقت جز از راه شریعت نتوان رسید و به نصیحت جز از طریق خدمت و به مشاهدت از راه مجاهدت و به رسول جز از طریق سنّت و به خدا غیر از طریق متابعت نتوان رسید و همه این صفات را در اهل تصوف می‌یابد نه در دیگران. ذکر دیدار او با شیخ ابوالحسن خرقانی و تحول حالی که از انفاس او یافت موضوع را به نظر و خدمت پیر و اثر آن در مرید می‌کشاند که استقامت مریدان جز با خدمت و نظر پیران امکان‌پذیر نیست و البته هیچکس بدون عنایت حق راه به سر منزل مقصود نمی‌برد و هر کرا این چراغ فرا راه بدارند از ظلمات جهل و گمراهی بدر می‌آید و آنرا که نپذیرند اگر چه در روشنایی آفتاب گام بردارد در چاه ضلالت و گمراهی می‌افتد و گرفتار قهر کبریایی می‌گردد و اگر چه سجاده‌نشین باشد کلیسیایی می‌شود، چرا که کار عنایت دارد که راهبر است، نه طاعت که زیور است.

پایان این مقال مناجاتهای شطح گونه است که با عنایت و هدایت مرتبط است و سلسله مناجاتها همچون انجام رساله های دیگر به پند و اندرز می‌کشد که به مناسبت رباعیاتی نیز در میان آنها نقل می‌شود

∘ ∘ ∘ ∘

۱۴ـ کنزالسّالکین

چنانکه در آغاز این رساله ذکر کرده‌ام ازین اثر دو تحریر در نسخه مراد ملا(م) وجود دارد یکی به نام کنزالسالکین و دیگری به نام زادالعارفین. علاوه بر اختلافات و بیشی و کمی مطالب که میان این دو نسخه وجود دارد ترتیب ابواب نیز در این دو تحریر یکسان نیست؛ البته عدد باب ها در هر دو تحریر پنج است. این رساله در مجموعه های شهید علی پاشا که به علامت(ش) نموده شده است و مجموعه رسائل بمبئی (ب) نیز وجود

دارد. نخستین اختلاف این دو نسخه (ش و ب) با دو تحریر کنزالسالکین و زادالعارفین افزایش و کاهش چشمگیر مطالب است، به این ترتیب در واقع چهار تحریر از یک رساله وجود دارد که اختلاف های عمده کار تصحیح آنرا دشوار می‌کند. حاصل مشورت با ارباب فن آن بود که مطالب مشترک کنزالسالکین و زادالعارفین را که با نسخه های (ش و ب) مطابقت دارد اساس کار قرار دهم و علاوه بر ثبت اختلافات چنانکه معمول است افزوده های هر یک از نسخه ها را در پایان با قید اختلافات آنها بیاورم، زیرا نمی‌توان از آنها چشم پوشید. البته می‌شد زادالعارفین را جداگانه تصحیح و چاپ کرد، امّا این کار به دلائلی که بیان شد چندان درست نمی‌نمود، زیرا مطالب مشترک آن با کنزالسالکین در هر سه نسخه به مراتب بیشتر از موارد اختلاف است و از آن گذشته با قید و ثبت دقیق موارد افزوده و مقابله آن، حتی یک کلمه نیز از میراث فرهنگی پیرهرات، فوت نشده است.

پیش ازین در فصل تحوّل نثر فارسی و جایگاه آثار پیر هرات در تاریخ ادب فارسی دری، درباره ساختمان فنی کنزالسالکین و زمینه های مختلف موجود در نثر کنزالسالکین و جایگاه این اثر در میان سایر آثار خواجه عبدالله انصاری به مناسبت های مختلف توضیح داده شده است و در اینجا نیازی به تکرار آنها نیست امّا از ذکر این نکته ناگزیر است که در این رساله میدان عرضه نثری آراسته در موضوعات مختلف گسترده‌تر از مجموع آثار فارسی پیر هرات است. نه تنها از نظر کاربرد سجع و قرینه، تنوع چشمگیری در آن دیده می‌شود بلکه شیوه بیان و سجع آرایی به تناسب محتوی باب ها از تنوّع خاصی برخوردار است. شیوهٔ تقابل در بابهای عقل و عشق، شب و روز و پیری و جوانی به گونه های مختلف به کار گرفته شده است و نمونه های گوناگون از وصف را در این رساله می‌توان یافت. اقتباس از آیات و احادیث چه در ارکان سجع و چه به گونه های استشهاد، استناد، تأئید و تأکید در این رساله بیش از هر اثر فارسی دیگر خواجه عبدالله انصاری، دیده می‌شود. همچنین درین رساله کاربرد شعر در نثر صورت گسترده‌ای دارد و از انواع قالب های شعری در باب های شش گانهٔ آن استفاده شده است و به سخن دیگر بیشترین تعداد اشعار فارسی را که اکثریت قریب به اتفاق آن سروده های خود پیر هرات است در این رساله می‌توان دید. علاوه بر رباعی و ابیات مستقل، غزلها و قصائد کاملی درین رساله در تناسب با موضوعات و معانی به کار رفته است. در همین اثر است که نوعی تجربه مقامه‌نویسی و استفاده از حکایت و تمثیل را برای بیان معانی می‌توان یافت که در نوع خود از نخستین تجربه ها در تاریخ نثر فارسی به شمار می‌رود. برخی از حکایات و تمثیل های

این رساله صورت رمزی دارد که در ادبیات عرفانی در دوره‌های بعد به تعالی می‌رسد.

کنزالسالکین از یک دیباچه و شش باب تشکیل شده است.

دیباچه با حمد باری تعالی و سجع‌های متوالی که قرینه آنها بر بخشی از کلمات و آیات قرآن مجید نهاده شده شروع می‌شود به دنبال این خطبه نُه بیت در معنی توحید می‌آورد و آنگاه به همان سیاق آغاز دیباچه به ستایش حضرت رسول(ص) می پردازد که قرینه‌های سجع درین بخش نیز بر پاره‌ای از آیات کلام الله مجید نهاده شده است. این قسمت نیز با پنج بیت در مناقب حضرت ختمی مرتبت پایان می‌یابد و آنگاه با همان روش در یک سطر و نیم به خلفای اربعه و اهل صدق و صفا درود می‌فرستد و پس از آن با ذکر یک بیت که نام رساله در آن قید شده است به بر شمردن ابواب شش گانه رساله می پردازد.

نام این کردیم کنزالسالکین　　　زانکه سالک را بود رشدی ازین

این بیت در زادالعارفین با تغییری در نام رساله، زادالعارفین تکرار شده است و این خود نشان می‌دهد که چگونه دو تحریر از یک اثر به دو نام، مسمّی شده است. تناسب معنایی میان نام کنزالسالکین و رشد سالک، روشن‌تر از آن است که در تسمیه این رساله به کنزالسالکین تردید روا داشته شود.

باب اوّل در مقالات عقل و عشق است. عقل و عشق از موضوعات عمده ادبیات عرفانی است و در واقع یکی از بزرگترین تقابلهای موجود در شعر و نثر عرفانی. پایه دو گونه جهان‌بینی و شناخت است و اصحاب عقل و رهروان عشق بر درستی راه خویش مقالات مختلف پرداخته‌اند؛ امّا در آثار عرفانی پایه عقل در قیاس با عشق فروترین مراتب و حدود کارکرد آن بسیار محدود و حداکثربرد آن تا محیط دایره وجود و تبیین حدود آن در جهات شش گانه است ویاور اودریافت‌های حسّی و قیاس‌های عقلی و ذهنی است؛ ولی عشق بیرون ازین دایره که عقل در آنهم سرگشته است میدانهای بی کران و فضاها و جهات بی پایان دارد.

این باب با ستایش آفریدگار عشق و عقل آغاز می‌شود که با هفت بیت شعر به مقالات عقل و عشق پرداخته می‌شود که با پرسشی این چنین از درویشی شروع می‌شود که حق را به عاقلی توان جست یا به عاشقی، ازعقل و عشق کدام بهتر و کدام مهتر است؟ پاسخ با قصه‌ای رمزآمیز داده می‌شود. تصویری که پاسخ دهنده از خویش به دست می‌دهد تصویر شخصی است که نَفْس او را به خاطر غنای طاعت وعبادت بسیار سعادتمند می‌داند و او به این سبب شادمان است و با این ستایش عجب‌آمیز قصد غارت نقد «دل» او را

دارد. گوینده نفس را تنبیه می‌کند و از خطرهای راه می‌ترساند و گریه آغاز می‌کند و دل از طاعت که موجب خرسندی بود، برمی‌دارد واز شدت تشویر در بیداری به خواب می‌رود.

درین خواب خود را بر اسبی سوار می‌بیند که در پی تجارت و کسب (پاداش طاعت و عبادت) می‌تازد تا به شهری می‌رسد که باره‌ای ستبر دارد و برجهای آن از «صبر» است و کوتوال قلعه (ذکا) و خندق آن از (بکا)، منارش از نور و جامعش چون طور (=قلعه رستگاری). سوار هنگامی که قصد ورود به قلعه می‌کند نگاهبانان «افهام» و پاسبانان «الهام» به معاینه کالای او می پردازند (=اندوخته طاعات) و به سبب آنکه متاع او «تمغا» ندارد بر او می‌آشوبند؛ امّا در میان کالای او قماشی از «افلاس» پیدا می‌شود که مُهر «اخلاص» دارد، بنابراین اجازه ورود می‌یابد.

در این شهر (=دنیا) خلقی مشغول عمارت‌اند و دوتن جویای امارت: عقل افکار پیشه و عشق عیّار پیشه. میان این دو بر سر تخت بخت و برشمردن قدرت و عدّت، مناظره‌ای دلکش روی می‌دهد که بر پایه تقابلهای عمده عقل و عشق استوار است. چنانکه پیش ازین اشاره کرده‌ام این تقابلها به دو صورت انجام می‌شود و در هر دو صورت سجع و قرینه بر کلام حاکم است که به سبب حضور عناصر دیگر خیال مانند تشبیه و کنایه و استعاره و مجاز از زیبایی خاصی برخوردار است و غالب مضامین عمده و اوصاف اساسی عقل و عشق که در دوره‌های بعد نیز مورد توجه شاعران و نویسندگان عارف قرار گرفته است درین مناظره طولانی، که به گونه‌ای نشانگر استمرار تقابلهای آن دو در سراسر عمر آدمی و در مقاطع مختلف حیات انسان است، دیده می‌شود. چون مناظره به درازا می‌کشد و هیچکدام از طرفین به مزیّت های دیگری تن در نمی‌دهد. پیک تنبیه از راه می‌رسد و نامه‌ای از شاه که ممهور به مُهر آه و بنام عشق نوشته شده است می‌آورد. درین فرمان که به گونه‌ای داوری نهایی در مناظره عقل و عشق را دربردارد، مقایسه‌ای میان این دو صورت گرفته است که بر جهان‌بینی عرفانی استوار است و ناتوانی ها و عجز عقل را در مهمات امور دربردارد که ناگزیر نتیجه‌ای جز عزل عقل و اثبات امارت عشق بر خطهٔ دل ندارد. با این همه عقل بی‌منصبی نمی‌ماند، وزارت ملک دنیا به او عطا می‌شود که امور عادی و جاری شهرستان تن را سروسامان بخشد.

با تأیید الهی عشق و اثبات شجاعت و پایداری او در حوادث و جانبازی در میدان نبرد با دشمن، مناظره پایان می‌یابد و پیر هرات اوصاف عشق را برمی‌شمارد و آنرا سپهر عالم جان می‌خواند که سالک بی مدد او به سر منزل مقصود نمی‌رسد.

باب دوم مناظره شب و روز است. این باب با نقل آیات ۱۷و ۱۸ سوره ۵۱ شروع می‌شود و به همین مناسبت خواجه عبدالله انصاری پیش از بیان مناظره فصلی در فضایل شب می‌آورد که در آن شب را خزاین دفاین رحمت حق، گنج عافیت مشتاقان، آئینه معرفت و گنجینه مغفرت که «ش» آن شفقت وَإِنَّکَ لَعَلیٰ خُلُقٍ عظیم و «ب» آن برکت بسم الله الرَّحمٰن الرَّحیم است... کحّال حکمت سرمه سیاه شب را با میل قُمِ الّلیل در دیدهٔ دل می‌کشد تا بینای ازل و ابد کند. درین وصف، آدمی‌زاده را به زیبارویی تشبیه می‌کنند که در پارگین حمام حبّ دنیا افتاده و به لای ابتلای گناه سیاه و آلوده شده و روی چون ماهش به گل سیاه شده و از آن اندوهگین شده باشد. عاشق به وی می‌گوید اندوهگین نباشد زیرا آن سیاهی می‌تواند به مشتی آب بزداید، غافل نیز قلعه دل و قبّه ضمیر را که زنگ کدورت تعلّقات دنیای دنی گرفته است، می‌تواند در خندق آب دیده بشوید تا در قیامت پاک برانگیخته شود. طالبی که روز نامه محبت نخواند، قدر غلبات جذبات تجلیّات شب چه می‌داند؟ کسی که آب حیات نجات مناجات را در عالم تاریکی شب نیافته باشد قیمت دم ندم صبحدم چه می‌داند؟ همچنین در تمثیل دیگر شب را به مدادی تشبیه می‌کنند که کاتب سرّ سالک قلم تیز اذکار روز را در آن فرود می‌کند و بر قرطاس اخلاص می‌راند تا لطائف ازل و ابد بر او کشف گردد.

مناظره شب و روزدر عالم معنی اتفاق می‌افتد و در آغاز مناظره روز بر شب به دلائل فراوان که در عالم به یمن روشنی روز انجام می‌گیرد مفاخرت می‌کند و مفاهیم اعتقادی را نیز بر آن می‌افزاید. شب شکسته دل می‌شود و به حضرت عزّت می‌نالد و از پیشگاه او پیروزی حبشی شب را بر رومی روز در می‌خواهد. خطاب عزّت بر منع مفاخرت روز (بنده رومی درگاه) بر شب (غلام حبشی بارگاه) می‌رسد و در این خطاب، شب پرده عصمت، جذبه رحمت، باغ یقین، پناه انبیاء، گریزگاه اولیاء سجده گاه عباد، خلوتگاه زهاد، خزینه اسرار وسفینهٔ ابرار، خوان احسان و برّ و سرمه روشنایی چشم سِّر خوانده می‌شود که همه بر جهان‌بینی زهد وطاعت و عرفان مبتنی است. بدینگونه شب قوی‌دل می‌شود وپس ازین، مناظره به شیوه‌های مختلف ادامه می‌یابد و تعادل جانب هر دو طرف در همه باب حتّی در استناد به آیات و احادیث، درین تقابلها مراعات می‌شود. آنچه این مناظره را از مناظره عقل و عشق متفاوت می‌سازد تصدیق صفات و ممیّزات طرف مقابل و برشمردن صفات خویش است؛ امّا در عقل و عشق بنای کار بر اثبات فروتری و عجز و ناتوانی عقل و انکار توانایی آن در طریق دل است. چنانکه پیش ازین اشاره شده است

خواجه عبدالله انصاری را می‌توان وصاف شب نامید و البته این همه گرایش به شب با زندگی زاهدانه و عرفانی و حالات خاص شبانه او و اشتغال ابنای دنیا در روز به حطام دنیایی و خفتگی آنان از رنج روز در خلوت شب که روز زنده دلان و عاشقان است ارتباط تمام دارد. درین مناظره نیز اشعار فارسی پیر در تناسب با معانی نثر به صورت گسترده‌ای به کار رفته است و بیشتر غزلیات و قصایدی که نقل می‌شود در وصف شب است.

****

باب سوم در بیان قضا وقدر.

درین باب نیز سبک و سیاق سخن بر سجع و قرینه نهاده شده است و از آیات کلام‌الله مجید برای این قرینه‌ها استفاده شده است محوری‌ترین موضوع در این باب، عنایت و توفیق ازلی در هدایت و ضلالت است به همین سبب تاریخ هدایت و بعثت از حضرت آدم تا خاتم مورد بررسی قرار می‌گیرد، تقابل جد و جهد انبیا در هدایت امم و راه نیافتن گروهی در هر دور تأکید دیگریست بر آن بخش از بحث که گروهی در ازل مقبول افتاده‌اند و جمعی مردود، چنانکه «هابیل راه ایمان گزید و قابیل را سگ شیطان گزید؛ قابیل از اوّل ردّ بود، آوازه برآمد که بد بود» و کسی مراد حق و سرّ کار او را نمی‌داند. در عهد نوح نیز با وجود دعوت هزار ساله آنها را که خدا خواسته بود، به دعوت نوح راه یافتند و در دوران خلیل بی بهرگان از عنایت ازلی از دعوت خلیل اثر و سود ندیدند.

در روزگار موسی در سعادت بر گروهی گشاده شد و قومی در آب ضلالت غرقه گشتند و در دور عیسی دریچه علیین بر روی حواریین بازشد ومُرده که قصد بر دار کشیدن اورا داشتند مردار مردند. درنوبت خاتم(ص)آنهارا که در ازل راه نبود، حبیب او آگاه نتوانست نمود. حبشی سیاه بهشتی شد و قرشی چون ماه کنشتی؛ و این همه نیست جز سرّ یَفْعَلُ الله مایشاء!. راهنمایی انبیا و دعوت اولیا در حق محرومان از توفیق الله، چون آهنی بود در کورهٔ بی‌تاب و دانه‌ای در شوره‌زار بی‌آب.

خواجه عبدالله با وجود تأکید و اعتقاد بر حکم ازل، آدمی را فاعل مختار و طاعت را در کار می‌داند و جنان را جزای عمل و میزان را سزای امل، و البته نیکی و پاکی را ثمرات و مثوبات و ناپاکی و بدی را عقوبات و حسرات. و این همه با وجود بعثت انبیا و آوردن شرایع که قائد راه و طریقت اولیا که رائد است از بدیهیات می‌داند و قبول عهد الست را کلید دانش راز کانَ أَمْرُاللهِ مَفْعُولا می‌شمارد. در ادامه این بحث، علاوه بر نزول کتابهای آسمانی و مأموریت انبیا و وظائف اولیا امکانات دیگری را که وجود دارد در

مجموعه‌ای از تقابلها یادآوری می‌کند تا حجّت را تمام کرده‌باشد:» اگر در پس شیطان است در پیش قرآن است و اگر بر چپ وسوسهٔ لعین است بر راست بدرقهٔ یقین است و اگر در تحت زحمت است بر فوق رحمت است، اگر پای نفس به گمراهی می‌کشاند، رای عقل به آگاهی می‌خواند.» در هریک ازین جلوه‌ها امتحان و آزمایش بنده است تا چشم به که باز می‌کند و دست میل به که دراز می‌کند. پس بجای بهانهٔ ازل باید ایمان را با عمل یکی کرد چرا که با عمل بودن و نصیب وافر به از آن که در بحث ازل کافر!

خواجه عبدالله با طرح موضوع دیگری راه بهانه را می‌بندد: اگر بگویی که این کار حدِّ من نیست، باید بدانی که بخشش و اکرام دوست به نیّت و عزم و احرام تو بسته است و مشاهدت اکرام حق در مجاهدت. اندیشهٔ ازل و پیشه کردن کاهلی جز حسرت و آوخ و دوزخ بار نمی‌آورد و شهد را در بهای جدّ و جهد نهاده‌اند. طریق نجات از بحث ازل، سپردن خود به دست شریعت است. تو خود خانهٔ دل پر دود کنی که حکم ازل این بود. انبیا با آن همه درّاکی و اولیا با آن همه چالاکی پای از دایره ظاهر شرع بیرون ننهادند و در ازل خوض ننمودند.

باب چهارم در عنایت رحمن با انسان، این باب در واقع دنباله مباحثی است که در آخر باب سوم پیش کشیده شده است و از فیض عام انعام باری از عرش تا فرش یاد می‌شود و نه تنها ابر و باد و مه خورشید و فلک در کار اویند بلکه کتب آسمانی و فرشتگان و انبیا و اولیاء و مشایخ همگی عوامل هدایت اویند، تا قدر خویش را بشناسند و غفلت و کاهلی را در کارخانه‌ای این چنین که همه در کارند دور اندازند.

باب پنجم در حق درویشان حقیقی و مجازی است که با برشمردن صفات و کردارهای درویشان حقیقی آغاز می‌شود و معیارهای سنجش به دست داده می‌شود و آنگاه به ذکر درویشان مجازی می پردازد تا تفاوت آنها نموده شود. آنچه درین مقایسه مطرح می‌شود رویارویی معنی وصورت و ظاهر و باطن است. درویشان حقیقی اهل معنی و باطن اند و مجازی دربند صورت و ظاهر و دریافت تفاوت کار میان این دو گروه جز با دانستن حقیقت این کار و در دست داشتن اصول و معیار امکان پذیر نیست.

از سوی دیگر در این باب از نظر اجتماعی می‌توان به رواج بازار عرفان و تصوف و خرقه پوشی پی برد و حضور بطالان خرقه پوش و درویشان دروغین کشکول و تبرزین بر دوش را به سبب این گرمی بازار و اقبال عامه به تصوف و درویشی معاینه کرد و به پنهانی های اهل خانقاه و خرقه آگاهی یافت و راز درازدستی کوته آستینان وکرامت.

گویان به غفلت خسیدگان را کشف کرد و گوساله نفس را در دُم این پارسایان در نظر مردم دید و کبودپوشان سبزخوار و زردرویان سیه‌کار را از شب زنده‌دارانِ چنگ مناجات به قاضی حاجات برداشته و ذاکران دایم و صائمان قایم که قرابه صیت و جاه شکسته‌اند و در حریم لی مع الله نشسته، باز شناخت.

باب ششم در غرور جوانی و تیرماه پیری

شیوه بیان پیرهرات درین باب که با اوصاف زیبای بهار و خزان همراه است یادآور تجربه‌های دراز مجالس وعظ و تذکیر او و بهره‌گیری از سبک واعظان در انشاء اثر ادبی است. مایه تنبهی که در این باب غرض گوینده است با شیوه بیان مطابقت دارد. بخش نخست در قالب داستانی بیان شده است که زمینه مقایسه میان عالم طبیعت و زندگی انسانی را فراهم می‌سازد.

جوانی اندیشناک از غرور نفس و تعلّقات دنیایی، سر در گریبان فرو برده و آه و ناله سر داده که دوستی دیرین از راه می‌رسد و او را برای گشایش خاطر به تماشای صنع فاطر در باغ و گلستان دعوت می‌کند و با ذکر نکته‌ها امیدوار رحمت حق می‌گرداند. بهار است و باغ خرم و سبز، گلها هر سوی شکفته و آبها صافی و روان و پرندگان خوش‌الحان بر شاخساران نغمه خوان. تماشای باغ و صنع حق غم از خاطر می‌زداید.

بار دیگر در فصل خزان گذار جوان به همان باغ می‌افتد. باد تیرماهی وزیده و حکم الهی رسیده، از آنهمه گل و سبزه و ریحان و آب روان و آواز پرندگان اثری بر جای نیست. بستان گورستان را تداعی می‌کند و خزان پائیز بهار عمر را. گلها و سبزه‌ها و درختان در خزان در نظر خواجه انسان را در گورستان مجسّم می‌کند و به این مناسبت سکوت سنگین گورستان را که زبان حال خفتگان خاک است برای زندگان غافل ترجمه می‌کند و تنبیه پایان می‌یابد. بقیه باب به پند و اندرز و عبرت در قالب نثر و شعر اختصاص داده می‌شود که به این مناجات خاتمه می‌یابد: «الهی، عبدالله درین بساط پیاده مانده است، رخ به هر که می‌آورد اسب بروی می‌راند. درآن ساعت که در شاه‌مات اجل مانده باشد، از دیو پیل صورت نگاه‌دار که فرزین طاعتش کج می‌رود.»

****

۱۵- قلندرنامه

پیش از این درباره ویژگی‌های عمده قلندرنامه و جایگاه آن در میان آثار فارسی پیرهرات و مشابهت آن با فنّ مقامه‌نویسی بحث شده است. این رساله که از طرح ادبی

معیّن برخوردار است با داستان لطیفی از برخورد جوانان طالب علم و اهل مدرسه که به آموختن علم اکتسابی و قالی و نقلی مشغول‌اند و در گل ولای لَمْ ولای مانده‌اند، با قلندری که وارد مدرسه می‌شود، آغاز می‌گردد.

طالب علمان فضول با آنکه از ذات و صفات سخن می‌گویند به قلندر شوریده توجّهی نمی‌کنند. قلندر خطاب به آنان می‌گوید که: ای درماندگان در گل‌ولای و فرومانده در لم و لای که بر صوفیان طعنی دارید و عامیان را لعنت می‌کنید، چند ازین دعوی‌داری و نقّالی؟ در پیران به خواری منگرید تا از آنان برخورید و برای تنبیه مثالی از رشد سریع کدوبن در کنار درخت کهن صد سالینه می‌آورد که کدوبن در اندک مدّتی بر درخت بر می‌رود وازین رشد سریع بر خود می‌بالد. درخت کهن‌سال او را برین غرور تنبیه می‌کند و به آهستگی فرامی‌خواند و از وزش تند باد خزانی که امتحان و ابتلاء است و او را از آن بالای غرور به زیر می‌افکند، برحذر می‌دارد.

این حکایت و تمثیل نغز، در جوانان اثر می‌کند، چندانکه کتابها فرو می‌اندازند و دست در دامن آن نیکونهاد می‌زنند تا هر نقدی و عیاری که دارد با آنان در میان گذارد و از وی طلب دعا می‌کنند و پیر چون آفتاب از صحن مدرسه می‌رود و عبدالله در پی او روان می‌شود تا در کوه زنجیرگاه بدو می‌رسد و سر در قدم او می‌گذارد و طلب پند و ارشاد می‌کند. پاسخ پیر پس از بیان دشواری‌های راه،عمل وکردار است و نه گفتار و علم بی عمل و برحذر داشتن عبدالله از فریفته شدن به فضل که فضول است و مثل عالِم بی‌عمل مَثَلُ الحِمارِ یَحْمِلُ أسفاراً، و تأکید بر ناپایداری دنیا و گذاشتن و گذشتن، وسرانجام ناپدید شدن پیر در آن بیابان، که یادآور قهرمانان قصه‌های مقامات است. عبدالله همت بر کاربستن پند پیر می‌بندد تا زمستان زندگی را به نوروز بدل سازد.

حکایت درین جا پایان می‌یابد؛ امّا سیاق مطالب بعدی به گونه‌ایست که می‌تواند ادامه گفتار آن قلندر باشد، چه در آن از گسستن بند دیوانگی به قدم فرزانگی و دریافت سرّ نهان و گشتن گرد جهان و یافت مردی در دریوزگی و دردمندی و عبرت‌آموزی از سیر آفاق، و سردی دل از مهر دنیا و فریفته نشدن به مکرهای این رعنا، سخن می‌رود.

در بخش بعدی که پس از ذکر شش بیت، قرار دارد، از دریافت قدر و ارزش ادمی در مجموعهٔ آفرینش و خواندن نامه اعمال و شناختن جنس خود، سخن می‌گوید تا دریافته شود که رومی چون ماه است یا حبشی سیاه، قبول بارگاه است یا ردّ درگاه، بنده رحمن است یا خواجهٔ گمان، از زمره ولاهم یحزنون است یا از فرقهٔ فی طغیانهم یَعْمَهون؟

و... و سرانجام با پیش کشیدن روی دیگر سخن و نقد گفتار و کردار و دور شدن از نور شرف آدمیّت و حرص و آزورزی و ازیاد بردن ذکر حق و برباد دادن شرف سلف و ظاهر و باطن و حقیقت و مجاز ولاف سفر حجاز، میان آنچه که هست و باید باشد سنجشی به عمل می‌آورد ورساله با نقل هشت بیت در همین معنی پایان می‌یابد.

۱۶ـ الهی نامه

این رساله که مجموعه ایست از مواجید، شطح ها و مناجات، ظاهراً بدان سبب الهی نامه نامیده شده است که اکثر مناجاتهای او با خطاب الهی شروع می‌شود و محتوای آن نیز دلالت بر این عنوان دارد. در اینکه این مجموعه یا آنچه که بنام مناجات نامه در جنگهای خطی و برگزیده های مستقل و مجموعه رسائل عرفانی وجود دارد، تألیف خود پیر هرات باشد، تردید بسیار وجود دارد، امّا در تعلّق اکثر آنها به او تردید نمی‌توان کرد. شهرت مناجاتهای خواجه عبدالله در روزگاراو وقرنها پس از او تا روزگار ما این گمان را تأیید می‌کند که مریدان و دوستداران او چنین گزیده‌ها و مجموعه هایی از گفتار و آثار او فراهم آورده باشند. بسیاری از بند های مناجاتها و مواجید پیرهرات در آثار مختلف او وجود دارد و غالب آنها در مجموعه رسائل فارسی و طبقات الصّوفیه او تکرار شده است که اختلافاتی در ضبط کلمات و افزایش و کاهش هایی در بند های آنان وجود دارد. تغییرات واژگانی و افزایش و کاهش ها خود نشانه اشتهار و علاقمندی خواستاران این مناجاتهاست که عناصر مهجور واژگانی را با زبان دوره‌های کتابت یکسان‌سازی کرده‌اند و بندهایی بر اساس طرح مناجات ها و شطح و مواجید بر آنها افزوده‌اند که نمونه هایی از آن پیش از این به دست داده شده است و نیز به هنگام مقابله و تصحیح موارد اختلاف برای بررسی های انتقادی در حواشی رسائل ضبط و ثبت شده است.

در رسائل فارسی پیرهرات و طبقات الصوفیه پیوند مناجات ها به مطالب پیش از آن به گونه ایست که جای تردید در وجود آن مناجات ها و مواجید و شطح واره ها در همان مواضع باقی نمی گذارد و خاستگاه کلام و اوج خاص که مقتضی مناجات است نیز حضور آنها را در همان مواضع تأئید می‌کند و علاوه بر آن از روی ساختمان ویژهٔ بعضی از رسائل می‌توان به نتیجه مشابهی رسید. زیرا در اینگونه رسائل با توجه به طرح خاصی که به صورت منظم و متوالی دنبال می‌شود جایگاه مناجاتها و مواجید و شطح ها و پند و اندرزها را بدرستی می‌توان تعیین کرد؛ امّا در تمام رسائل نمی‌توان این معیارها را کاملاً منطبق کرد،

زیرا در پاره‌ای از موارد، چنانکه پیش از این اشاره شد، بعضی از رسائل را نیز باید در شمار گردآورده های مریدان و دیگر دوستداران پیر هرات آورد و نه تألیف مستقیم خود او. زیرا این مجموعه‌ها که بوسیله دیگران پدید آمده است طرح و ترتیب معینی ندارد و علاوه بر آن مواد و مصالح مکرر در هر مجموعه و یا مجموعه های مشابه، با اختلاف در لغات و ترکیبات و یا کمیّت آنها نیز مؤید این گمان است. دشواری کار تصحیح آنها نیز از همین عوامل ناشی می‌شود. در میان آنچه که از روی آثار پیر هرات بوسیله دیگران پدید آمده است عدد و کمیّت مجموعه های مناجات و مواجید بیش از انواع دیگر است و این خود دشواری دیگر است در تصحیح و تنقیح آنها. کهن‌ترین صورت این مناجات‌ها و مواجید و کلمات قصار را بر اساس تاریخ کتابت و محفوظ ماندن ویژگی های زبانی پیر هرات در طبقات الصوفیه می‌توان یافت و چنانکه اشاره شد، ساختمان و طرح مناجاتها در طبقات الصوفیه و ممیزات زبانی آنها با رسائل تفاوتهای چشمگیری دارد؛ با توجه به نتایجی که از سنجش آنها با نقد رسائل به دست می‌آید نمی‌توان همه مناجاتها را تصحیح و نقد و بررسی کرد.

باری با این ملاحظات ناگزیر درین مورد همان شیوه پیش گرفته شد که در مورد بعضی از رسائل دیگر مانند کنزالسالکین اعمال شده است، یعنی هر کدام از آنها با همه تکرارها همانگونه که در مجموعه رسائل و جنگ ها و منتخبات آمده است تصحیح و به چاپ سپرده شد و موارد تکرار و اختلاف الفاظ و تعبیرها و ترکیب‌ها وافزایش وکاهش ها در حواشی یادآوری و قید شد.

امّا از نظر محتوی، باید این مناجاتها و مواجید را در شمار آثار جاویدان ادب عرفانی فارسی دری به شمار آورد. این مناجاتها و مواجید زادگان حال ها و تجربه های خاص پیری دردمند و عارفی سوخته دل است و بی تردید برای دریافت لطافتها و عمق آنها باید کم و بیش به فضای عاطفی و روحانی رازو نیازهای عرفانی او نزدیک شد و از دلربایی لفظ و قرینه و سجع و قافیه که خود مایه زیبایی و لطف مناجاتهاست فراتر رفت و به شطح و حوزه های آن وارد شد وازسکر آنها دماغ را تر کرد و بدینگونه به ژرف ساخت آنها دست یافت. در مجموعه مناجاتهای پیر هرات بندهایی نظیر نمونه های زیر که زاده شور و حال وجد و نیاز است بسیار می‌توان یافت:

الهی، آتش فراق داشتی/ به آتش دوزخ چه کار داشتی؟

الهی، اگر یکبار گویی ای بندهٔ من/ از عرش بگذرد خندهٔ من.

الهی، اگر عبدالله را بخواهی سوخت دوزخی دیگر باید آلایش او را/ و اگر خواهی

نواخت بهشتی دیگر باید آسایش او را.

الهی، آنجا که تویی دردمند توبه درد شاد است/ بنده دربند تو عزیزتر از آزاد است.

باری درین مجموعه که الهی نامه نام دارد نکات دقیق و ظریف درباره مسائل عرفانی و دریافت‌های پیر هرات که با مناجاتها آمیخته است بسیار است. برخی از آنها به صورت اقوال پیر درقالب پرسش و پاسخ مطرح شده است. درمجموع این تألیف هشت رباعی و دو بیت شعر به کار رفته است. دو قطعه بلند درین مجموعه وجود دارد که ساختمان آنها با مناجاتهای دو رکنی و سه رکنی از نظر کمیّت تفاوت دارد. در قطعه اول پند، حکمت، اخلاق و طنز با دیدگاه‌های دیگر درآمیخته است. قطعه دوم که شکل مناجات و دعاهای پیوسته دارد، از بندهای مختلفی که پاره‌ای از آنها به صورت مجزا در رسائل دیگر نیز آمده ساخته شده است.

* * * *

۱۷ـ آنچه در شماره ۱۷ در صفحات ۶۷۶ تا ۶۸۹ آمده است از جنگی عرفانی که برخی از رسائل آن تاریخ ۸۷۷ هجری دارد برگرفته شده است که پاره‌ای از مطالب آنرا در رسائل دیگر نیز می‌توان یافت از جمله برخی از بندهای مناجاتها و مواجید آن در طبقات الصوفیه آمده است. برخی از عبارات در اصل نسخه افتاده است و برخی دیگر درست خوانده نمی‌شود که براساس رسائل دیگر و طبقات الصوفیه تصحیح شده است.

از نظر زبان و سبک این رساله کوچک به طبقات الصوفیه مانده‌تر است تا رسائل فارسی دیگر و مطالب مشترک میان این دو نیز بیشتر از سایر رساله هاست، با این وجود در پایان رساله قولی از سنایی غزنوی نقل می‌شود که تصرّف گرد آورنده را می‌نماید و پیداست که افزوده اوست. در بخشیْ از این رساله تعبیری از «لا» می‌بینیم که به صورت نهنگی بر ساحل بحر توحید ایستاده و دهان قهر گشاده است تا... که یادآور صورتهای مختلف تکرار این تصویر در دیوان سنایی و خاقانی و غزلیات و مثنوی مولوی است.

* * * *

۱۸ـ فوائد.

در یکی از جنگهای عرفانی (مجموعه ف ۲۹۹۸ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران) رساله ایست مشتمل برده باب که از عنوان آن کلمات (...ات العارفین) خوانده می‌شود که شاید کلمه نخست مناجات یا مقامات باشد، امّا در پایان رساله «فوائد» نامیده شده است.

باب اول در متن عنوان ندارد ولی نام بقیه باب‌ها تا باب دهم به صورت باب دوم، باب سوم، الخ... یاد شده است. باب اول مناجاتهایی را دربردارد که با «الهی» شروع می‌شود؛ امّا بابهای دیگر بیشتر بر نکات پند و اندرز و حکمت و عقاید مشتمل است که با نام پایان رساله مطابقت دارد، سخن بیشتر بر پایه خطابی قرار دارد و افعال به وجه امر و نهی آمده است.

میان این رساله و کلمات (شماره ۱۲) مشابهت بیش از آنست که بتوان آن‌ها را دو اثر جداگانه به شمار آورد؛ امّا میان این دو تفاوتهایی نیز وجود دارد. کلمات نُه باب است و فوائد ده باب. چنانکه پیشتر اشاره شد فوائد با مناجاتهائی شروع می‌شود که در کلمات نیست و همین قسمت در فوائد یک باب شمرده شده است. در بابهای مشترک نیز، نکته اساسی تفاوتی است که میان زبان این دو وجود دارد. نکته دیگر اضافاتی است که در فوائد به چشم می‌خورد، چنانکه در آخر باب ششم دیده می‌شود. باب نهم در فوائد دنبالهٔ باب هفتم در کلمات است و بدینگونه ترتیب باب‌ها نیز تفاوت می‌یابد. همچنین باب دهم به اندازه یک صفحه بر آخر کلمات افزود گی دارد. پاره‌ای از مطالب به سبب ناخوانا بودن نسخه قابل مقابله و تصحیح نیست و همینطور در قیاس با کلمات در هر باب چندین جمله افتاد گی وجود دارد.

بسیاری از مطالب این رساله را نیز به صورت پراکنده در طبقات الصّوفیه و رسائل دیگر پیر هرات می‌توان یافت.

* * * * *

۱۹ـ برگزیدهٔ بخش‌هایی از طبقات الصّوفیه.

دریکی دیگر از جنگ‌های عرفانی، چند صفحه برگزیده‌ای از طبقات الصّوفیه پیرهرات وجود دارد که مشتمل است بر نقل کلمات مشایخ صوفیه. پاره‌ای ازین گزیده‌ها که در طبقات الصوفیه به زبان عربی است، به فارسی برگردانیده شده است و برخی از موارد که در طبقات الصوفیه با تفصیل بیشتر همراه است درین برگزیده کوتاهتر و در پاره‌ای موارد مطالب آن مفصلتر از طبقات الصّوفیه است. از میان پنج نسخه خطی موجود طبقات الصوفیه، مندرجات این برگزیده با نسخه «د» مطابق است. گفتنی است که بسیاری از آنچه که در رسائل فارسی پیر هرات وجود دارد، فقط در همین نسخه طبقات الصوفیه وجود دارد بدینگونه جایگاه این نسخه در میان نسخه‌های دیگر مشخّص می‌شود، زیرا سلسله ارتباط آن با رسائل فارسی پیر قویتر از سایر نسخه‌هاست که إن شاءالله در تجدید

چاپ طبقات الصوفیه موردتوجّه قرارخواهد گرفت.

درین برگزیده سخنان و اقوال ابراهیم ادهم، ابوهاشم صوفی، عبدالله طاهر ابهری، ابوالحسن بنان، ابراهیم شیبان، ابوبکر حسین دینوری، ابوسعید اعرابی، ابوعمرو زجّاج، فضیل عیاض، ابوعبدالله خفیف شیرازی، ابراهیم بن داود رقی، نسّاج، ابوعبدالله مرتعش، ابوعبدالله منازل، محمّد بن عبدالوهّاب، ابوبکر کتانی، ابوالحسن علی بن احمدمزنی، ابوعلی کاتب، مظفر قرمیسنی، ابومحمد جعفر خلدی، ابوالعباس سیّاری، ابومحمد رازی، ابوعمرو نجید، علی بن احمد بن سهل فوشنجی، ابوالحسین بندار شیرازی، ابوبکر طمستانی، ابوالعباس دینوری، ابوعثمان مغربی، ابوالحسن بصری، داود طایی، ابوالقاسم کرگانی در موضوعات مختلف نقل شده است. در همه موارد مطالب مشترک، با طبقات الصّوفیه مقابله و مقایسه شده است. پایان این برگزیده به نقل کلام خود پیر هرات درباره عرفان وتصوّف و پند و اندرز اختصاص یافته است که در رسائل فارسی او می‌توان یافت.

پانوشت:

۱ـ احمد منزوی در جلد دوم (۱) فهرست نسخه های خطی فارسی، علاوه بر این ها پنج نسخه دیگر را نیز معرّفی کرده است (ص ۱۰۴۸ - ۱۰۴۹)

۲ـ آقای منزوی با آنکه مجموعه مرادملا وشهید پاشا رادیده اند ازین مجموعه ذکری به میان نیاورده اند ومجموعه ممبئی را نیز ندیده‌اند.

۳ـ فهرست نسخه های خطی فارسی، منزوی ج ۲ (۱) ص ۱۳۲۲

۴ـ استاد احمد منزوی در جلد دوم (۱)، فهرست نسخه های خطی فارسی ص ۱۳۲۲ - ۱۳۲۶ علاوه بر نسخه های فوق هفتاد و هفت نسخه دیگر را از سده دهم تا سده چهاردهم برشمرده اند.

۵ـ یادداشت استاد احمد منزوی درج ۲ (۱) ص ۱۳۴۰.

۶ـ فهرست نسخه های خطی فارسی ج ۲ (۱) ص ۱۴۳۴

۷ـ استاد احمد منزوی در فهرست خود شانزده نسخه دیگر تا سده چهاردهم معرفی کرده است. فهرست نسخه های خطی فارسی ج ۲ (۲) ص ۱۷۰۷ - ۱۷۰۸

۸ـ درین نسخه شناسی از فهرست مکروفیلم های کتابخانه مرکزی تألیف استاد محمد تقی دانش‌پژوه نیز استفاده شده است.

۹ ـ رک. مقدمه طبقات الصوفیه صفحات یک تا صد و سه.

۱۰ ـ رک: سبک‌شناسی نثر، ملک‌الشعراء بهار ج ۲ ص ۲۲۹ ـ ۲۸۳ و فن نثر دکتر حسین خطیبی ۱۸۱ ـ ۱۹۵.

۱۱ـ سبک شناسی نثر ج ۲ ص ۲۴۲.

۱۲ ـ فنّ نثر، دکتر حسین خطیبی، ۱۸۳ ـ ۱۸۵.

۱۳ ـ فنّ نثر، دکتر حسین خطیبی، ص ۱۸۶.

۱۴ ـ برای تفصیل بیشتر رجوع شود به مقدمهٔ مفصّل و ممتع شادروان دکتر احمد علی رجائی بخارایی بر این کتاب، چاپ بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۳.

۱۵ ـ تفسیر نفسی، تصحیح دکتر عزیزالله جوینی، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۳.

۱۶ ـ رک. مقدمه طبقات الصوفیه تصحیح نگارنده بخش ۳، انتشارات توس، ۱۳۶۲.

۱۷ ـ مرصاد العباد، نجم‌الدین رازی، تصحیح دکتر محمد امین ریاحی ص ۴۹۰ ـ ٤۹۱ انتشارات مرکز علمی وفرهنگی چاپ دوم ۱۳۶۵.

۱۸ ـ مقدمه طبقات الصوفیه ص بیست و هشت.

۱۹ ـ ابن رجب، ۸۲.

۲۰ ـ مقامات پیر هرات، ص ۱۱ به اهتمام بشیر هروی، چاپ کابل ۱۳۵۵.

۲۱ ـ نفحات الانس جامی تصحیح مهدی توحیدی‌پور، ص ۳۳۳، تهران ۱۳۳۸. طبقات الصوفیه، تصحیح نگارنده، انتشارات توس، ص ۳۸۳.

۲۲ ـ طبقات الصوفیه، تصحیح نگارنده صفحه ۵۸.

۲۳ ـ مجموعهٔ رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری، ۳ محبت‌نامه ص ۳۳۹ ـ ۳٤۰ و همچنین ١٤ ص٥٦٨.

۲٤ ـ فنّ نثر ٥٦٩ ـ ٥٧٠.

۲۵ ـ طبقات الصوفیه، مقدمه صفحات صد و پانزده و شانزده و صد و هشتاد و سه.

۲٦ ـ طبقات الصوفیه ص ٤٧ ـ ٤٨.

۲۷ ـ طبقات الصوفیه، ص ٥٤ ـ ١٥٩ این مناجات با اندکی اختلاف و پسی و پیشی در رساله ذکر صفحات ٤٢٣ ٤٢٥ نیز آمده است.

۲۸ ـ طبقات الصوفیه، ص ۳۸٦.

۲۹ ـ فنّ نثر دکتر حسین خطیبی، ص ۱۸۰ ـ ۱۸۱.

۳۰ ـ فن نثر دکتر حسین خطیبی، ص ۱۹۹.

۳۱ ـ همان، ص ۹۹.

۳۲ ـ با درک همین ضرورت‌ها نگارنده درین مقدمه در فصلی خاص به بحث و بررسی در ساختمان یکایک رسائل فارسی پیر هرات پرداخته است.

۳۳ ـ تمهیدات، عین القضات همدانی، به کوشش منزوی و دکتر عفیف عسیران ص ۱۵.

۳۴ ـ اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید، محمد بن منور، تصحیح دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی ص ۳۳۰.

۳۵ ـ اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی سعید ـ تصحیح دکتر شفیعی کدکنی ص ۳۲۹.

۳۶ ـ همان ص ۳۰۱.

۳۷ ـ دیوان سنائی غزنوی، مدرس رضوی ص ۱۰۵۸.

۳۸ ـ حدیقة الحقیقه سنائی غزنوی، مدرس رضوی ص ۷۳.

۳۹ ـ کلیات شمس، مولانا جلال‌الدین محمد، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم امیرکبیر ۱۳۵۵ ج ۱ ص ۵۱.

۴۰ ـ فن نثر، ۵۹۶.

۴۱ ـ میگل آسین پالاسیوس به حواله استاد دانش‌پژوه در مقدمه مناقب عبادی مروزی، صفحه ۱۶.

۴۲ ـ شرح التعرّف لمذهب التصوف، اسماعیل بن محمد مستملی بخاری، تصحیح محمد روشن ص ۱۲۰۹ به بعد.

۴۳ ـ کشف المحجوب هجویری، تصحیح والنتین ژوکوفسکی، چاپ افست امیرکبیر، تهران ۱۳۳۶ صص ۲۲۴ ـ ۲۲۵ و ۴۸۴ ـ ۴۸۶.

۴۴ ـ ترجمه رساله قشیریه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۱. حال و مقام صص ۹۱ ـ ۹۴، توبه ۱۳۶ ـ ۱۴۵، ورع ۱۶۶ ـ ۱۷۳، خوف ۱۸۹ ـ ۱۹۷، رجا ۱۹۸ ـ ۲۱۷، توکل ۲۴۵ ـ ۲۶۰ و...

۴۵ ـ مناقب الصوفیه، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، مقدمه ص ۱۲.

۴۶ ـ طبقات الصوفیه، خواجه عبدالله انصاری، تصحیح نگارنده صص ۴۹ و ۴۳۹.

۴۷ ـ صدمیدان، چاپ حاضر ص ۲۵۶.

۴۸ ـ صدمیدان، ص ۲۵۸.

۴۹ ـ شرح مثنوی شریف تألیف استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ چهارم انتشارات زوار، تهران ۱۳۶۷ ص ۵۳۶.

۵۰ ـ قرآن کریم، ۵ مائده ۵۴.

۵۱ ـ قرآن کریم، طه (۲۰) / ۱۱۵.

مشخّصات منابعی که در مقدمه بدانها اشاره شده است

۱- اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، تصحیح دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگاه، تهران ۱۳۶۶

۲- ترجمه رساله قشیریّه، ابوالقاسم قشیری، تصحیح استاد بدیع الزمان فروزانفر، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی چاپ دوم، ۱۳۶۱

۳- تفسیر آهنگین قرآن، پلی میان شعر هجایی و عروضی، تصحیح دکتر احمد علی رجایی بخارایی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۲

۴- تفسیر نسفی، ابوحفص نجم الدین عمرنسفی، تصحیح دکتر عزیز الله جوینی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۳

۵- تمهیدات، عین القضات همدانی، تصحیح دکتر عفیف عسیران، از انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱

۶- حدیقة الحقیقه، حکیم سنائی غزنوی، تصحیح محمّد تقی مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران چاپ دوم ۱۳۵۹

۷- دیوان حافظ، خواجه شمس الدین محمّد حافظ شیرازی، تصحیح محمّد قزوینی، انتشارات زوّار، تاریخ مقدمه. ۱۳۲۰

۸- دیوان حکیم سنائی غزنوی، تصحیح محمد تقی مدرّس رضوی، کتابخانهٔ ابن سینا تهران ۱۳۴۱

۹- الذیل علی طبقات الحنابله، عبدالرحمن بن شهاب الدین احمد بن رجب البغدادی به کوشش هنری لائوست و سامی الدهن، انتشارات المعهد الفرنسی بدمشق ۱۹۵۱

۱۰ـ سبک شناسی، ملک الشعراء محمّد تقی بهار، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ دوم. ۱۳۳۷

۱۱- شرح التعرّف لمذهب التصوّف، اسماعیل بن محمّد مستملی بخاری، تصحیح محمد روشن، انتشارات اساطیر، تهران ۱۳۶۳

۱۲- شرح مثنوی شریف، تألیف بدیع الزّمان فروزانفر، انتشارات زوّار، چاپ چهارم تهران ۱۳۶۷

۱۳- غزلیات سعدی، تصحیح حبیب یغمایی، از انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی،

تهران، ۱۳۵۹.
۱۴- صد میدان، خواجه عبدالله انصاری، تصحیح عبدالحی حبیبی، کابل ۱۳۴۱
۱۵- طبقات الصوفیه، خواجه عبدالله انصاری، تصحیح دکتر محمد سرور مولائی، انتشارات توس، تهران ۱۳۶۲
۱۶- فن نثر در ادب پارسی دکتر حسین خطیبی، انتشارات زوّار، تهران، ۱۳۶۶.
۱۷- فهرست مکروفیلمهای کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، تألیف محمّدتقی دانش‌پژوه، تهران ۱۳۴۸
۱۸- فهرست نسخه های خطی فارسی، تألیف احمد منزوی ج۲ (۱) و (۲) از انتشارات مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای، تهران ۱۳۴۹
۱۹- کشف المحجوب، علی بن عثمان هجویری غزنوی، تصحیح والنتین ژوکوفسکی، چاپ افست امیرکبیر، تهران ۱۳۳۶
۲۰- کلیات شمس، مولانا جلال الدین محمّد بلخی، تصحیح بدیع الزّمان فروزانفر، چاپ دوم، امیرکبیر تهران ۱۳۵۵
۲۱- گلستان، سعدی شیرازی، تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، انتشارات خوارزمی تهران ۱۳۶۸
۲۲- مرصادالعباد، نجم‌الدین رازی، تصحیح دکتر محمّد امین ریاحی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۵
۲۳- مقامات پیر هرات، به اهتمام بشیر هروی، کابل ۱۳۵۵
۲۴- مناقب الصّوفیّه، عبادی مروزی، تصحیح محمّد تقی دانش پژوه و ایرج افشار، کتابفروشی منوچهری، تهران ۱۳۶۲
۲۵- منطق الطّیر، فریدالدّین محمّد عطار نیشابوری، تصحیح دکتر سید صادق گوهرین، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ چهارم ۱۳۶۵.
۲۶- نامه های عین القضات همدانی، تصحیح علینقی منزوی و عفیف عسیران، چاپ بنیاد فرهنگ ایران، بیروت ۱۳۵۰
۲۷- نفحات الانس، نورالدین عبدالرحمن جامی، تصحیح مهدی توحیدی پور، تهران ۱۳۳۸

۱

رسالهٔ چهل و دو فصل در حکایت مشایخ